

大家西学

性爱二十讲

李银河编

性将远远超出性交的范畴，成为给人类身心带来愉悦的一种充满正面意义的活

Sex

天津人民出版社

14
1

C913.14
L312.1

5

Sex

性爱二十讲

李银河编

天津人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

性爱二十讲 / 李银河编. — 天津: 天津人民出版社,
2007. 10

(大家西学)

ISBN 978-7-201-05739-2

I. 性… II. 李… III. 性学 IV. C913.14

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 154734 号

出品策划



网 址 <http://www.xinhua bookstore.com>

丛书主编 何怀宏

装帧设计 陆智昌

制作统筹



楚尘文化

性爱二十讲

编 者 李银河

责任编辑 杨 莉

特约编辑 乔 东 邹小娥

美术编辑 兰 馨

出 版 人 刘晓津

出版发行 天津人民出版社

(天津市和平区西康路康岳大厦 邮编: 300051)

网 址 <http://www.tjrm.com.cn>

邮 箱 tjrmchbs@public.tpt.tj.cn

总 经 销 四川新华文轩连锁股份有限公司

印 刷 三河市汇鑫印务有限公司

开 本 787mm × 1092mm 1/16

印 张 22.5

字 数 237 千字

版 次 2008 年 1 月第 1 版 2008 年 1 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-201-05739-2

定 价 28.00 元

本版图书凡印刷、装订错误, 可及时向我社发行部调换

大家西学：二十讲系列

总主编简介：

何怀宏，北京大学哲学系教授，著有《良心论》、《世袭社会及其解体》、《选举社会及其终结》、《道德、上帝与人》、《公平的正义》、《伦理学是什么》等；译有《道德箴言录》、《沉思录》、《无政府，国家与乌托邦》、《正义论》（合译）、《伦理学体系》（合译）等；编有《西方公民不服从的传统》、《生态伦理》等。

《大家西学：性爱二十讲》

编者简介：

李银河，美国匹兹堡大学社会学博士、北京大学社会学所博士后。现任中国社会科学院社会学所研究员、博士生导师，婚姻与性别研究室主任。中国第一位研究性的女社会学家，1999年被《亚洲周刊》评为中国五十位最具影响力的人物之一。

大家西学：二十讲系列

第一辑：

1. 《大家西学：信仰二十讲》	何光沪
2. 《大家西学：正义二十讲》	万俊人 梁晓杰
3. 《大家西学：科学二十讲》	吴国盛
4. 《大家西学：自治二十讲》	王建勋
5. 《大家西学：性爱二十讲》	李银河
6. 《大家西学：婚姻二十讲》	萧 瀚
7. 《大家西学：战略二十讲》	时殷弘
8. 《大家西学：音乐二十讲》	贾晓伟
9. 《大家西学：财富二十讲》	贺力平
10. 《大家西学：自然二十讲》	刘华杰
11. 《大家西学：市场二十讲》	秋 风
12. 《大家西学：美德二十讲》	蔡 葵
13. 《大家西学：平等二十讲》	何怀宏
14. 《大家西学：哲人二十讲》	马永翔
15. 《大家西学：善恶二十讲》	龚 群

第二辑：

16. 《大家西学：大学二十讲》	杨东平
17. 《大家西学：公共性二十讲》	谭安奎
18. 《大家西学：知识分子二十讲》	崔卫平
19. 《大家西学：宪政二十讲》	萧 瀚
20. 《大家西学：法治二十讲》	秋 风
21. 《大家西学：行政二十讲》	郑春燕
22. 《大家西学：民主二十讲》	刘军宁
23. 《大家西学：生态二十讲》	杨通进
24. 《大家西学：权力二十讲》	丁一凡
25. 《大家西学：幽默二十讲》	李 静
26. 《大家西学：人权二十讲》	何海波
27. 《大家西学：童年二十讲》	王 甘
28. 《大家西学：自由二十讲》	何怀宏
29. 《大家西学：美国二十讲》	金灿荣
30. 《大家西学：美术二十讲》	贾晓伟

策 划：王 益 刘景琳 唐建福

丛书编辑：邹小娥

本书责编：杨 莉

美术编辑：兰 馨

装帧设计：陆智昌

总序

何怀宏

这套丛书是我们拟议中的“观念读本”之一种。拥有语言形式的思想观念是人猿揖别的一个标志，各民族、各文明在自己的发展历程中都对丰富人类的精神宝库作出了贡献，有必要互相参照。而当世界进入“现代”之际，甚至在商品、资本的全球大规模流通之前，观念的流动其实早已开始，乃至后来引发了世界性的激荡。在这一“现代化”和“全球化”的发轫过程中，西方观念相比于其他文明的观念起了更重要的作用，而我们的母邦中国在近一百多年中也发生了包括深刻的观念变革在内的一系列变革，故而对观念的关注是以中西为主。而无论中西古今，我们都将努力从具有经典意义的著作中遴选篇章。

对人的“思想”及其产品或可分离出三个要素或过程：一是个人思想的主观过程：思考、判断、分析、反省等；二是已经具有某种客观化形式以至载体的概念与理论；三是成为许多人头脑中的观念。我们这里所理解的“观念”是这样一些关键词，它已经不仅是思想家处理的“概念”，而是变成社会上流行的东西，被许多人支持或反对的东西。对“概念”的处理是需要一些特殊能力或训练的，而“观念”则是人人拥

有，虽然不一定能清楚系统地表达，甚至有时不一定被自身明确地意识，比方说，每个人都有自己的“人生观”、“价值观”——不管有没有或有多大的独创性。这种“观念”的源头虽然还是在“概念”或者说“思想”，但它已经不是一两个人的思想，而是千百万人的思想。这一系列读本要处理的“观念”就是这样一些共享而非独享的思想。

凯恩斯在《就业利息和货币通论》一书中写道：“经济学家以及政治哲学家之思想，其力量之大，往往出乎常人意料。事实上统治世界者，就只是这些思想而已。许多实行者自以为不受任何学理之影响，却往往当了某个已故经济学家之奴隶。狂人执政，自以为得天启示，实则其狂想之来，乃得自若干年以前的某个学人。我很确信，既得利益之势力，未免被人过分夸大，实在远不如思想之逐渐侵蚀力之大。”

耐人寻味的是，一个主要研究经济或者说物质的东西之运动的学者，却对思想观念的力量给出了如此高的评价。当然，这可能是由于他生活在一个巨变时期。凯恩斯这里所说的主要是观念对个人，对哪怕是无意识地接受了某种观念的个人的影响，尤其是对政治家的影响；他还强调观念接受中的“时间”因素：观念从提出到接受可能是相当漫长的、隔代传递的一个过程。但无论如何，他看来还是倾向于思想观念支配着世界的观点。而韦伯的观点可能稍稍折中，他在《宗教与世界》中认为：“直接支配人类行为的是物质上与精神上的利益，而不是理念。但是由理念所创造出来的世界图像，常如铁道上的转辙器，决定了轨道上的方向，在这轨道上，利益的动力推动着人类的行为。”也就是说，直接的还是“利益”决定着人们的行为，但是，人们如何理解这“利益”，或者说，这轨道往什么方向去，却决定于人们的观念，尤其是人们的价值观，决定于他们认为什么是他们最重要的“利益”，什么是他们觉得“最好”的东西，是他们认为最值得追求的东西。当然，这里对“利益”的理解就必须采取极其宽泛的观点，它不只是物质的、经济的利益，甚至也包括精神的“利益”。比方说，西方中世纪人们的主流价值观就不是追求俗世的好处，而是彼岸的“永生”。但这样一来，“利

益”与“观念”就会容易混淆而不好区分。

影响我们的行为、活动和历史的因素可以分为三类：一是自然环境，二是社会制度，三是思想文化。而每类又可再分出两种。属于自然的两种：一是人类共居的地球，二是各民族、群体所居的特定地理环境。属于制度的主要有两种：一是经济制度，包括生产、生活、交换、分配等方式；二是政治制度，包括权力运作、法律、军事等机构和活动。属于思想的两种：一是比较稳定外化、为一个群体共有的文化、风俗、心灵习性，二是比较个人化、经常处在争论和辩驳之中的思想、观念、主义和理论。那么，这三类，或者更往细说，这六种哪一个对人类的生活和历史具有更重大的影响？或按习用的话来说，是地球或者地理环境，还是经济或者政治，抑或人们的心态或者思想更具有“决定性”？

“地球决定论”一般不会进入我们的视野，除非整个地球家园面临灾难乃至可能的毁灭，但我们在今天一些生态哲学中已经依稀可以看到这样一种思想。一些面向人类比较广阔和长远的文明和民族观察和思考的人们，也曾提出过“地理环境决定论”的思想。而在一个以经济为活动主轴的时代，比较盛行的是“经济决定论”的思想。“政治”乃至“军事决定论”则往往在传统书写的历史中占据主导。在一个激烈变化的时期，则不时还有“文化”或“国民性决定论”以至“思想观念的决定论”出现。但今天，我们也许应当首先审慎地思考“决定”这一概念本身，因为“决定”的含义本身就难以“决定”。也许一切都有赖于具体情况具体分析，以及对历史范围、时段、条件的规定。

人们只有吃饭才能生存，才能从事其他活动，这诚然是颠扑不破的道理，但由此引出经济是决定性的结论却必须放到某些条件下才有效。从更为基本和长远的观点看，地球千百年来决定着人类生存和发展的基本可能性，地理环境则构成对一个民族的活动，包括经济活动的很难逾越的制约。人们如何生存、如何找饭吃要受这些基本条件的限制。而从更高的观点或者虽然较短但却可能更为关键的时段看，吃饭并不是一切。政治常常是更直接、更有力，并有它自己的逻辑杠杆。而文化风俗

和国民性常常造成一种政治经济改革的“路径依赖”，至于观念，则无时无刻不在历史活动的主体——人那里发生作用，尤其重要的是，它们往往在某些“转折”或“革命”时期起着关键的作用。如对于美国革命，白修德甚至认为，美国是由一个观念产生的国家，不是这个地方，而是这个观念缔造了美国政府，这个观念就是《独立宣言》中所揭示的平等、自由以及每个人追求自己所认为的幸福的权利。而拿破仑也谈到，法国大革命是18世纪启蒙观念的结果。

还有一点值得注意的是：当我们说观念起了巨大的作用时，并不是说它起的都是好作用，或者说起了作用的概念都是正确的。推介《进步的概念》一书的比尔德说：“世界在很大程度上由观念支配，既有正确的观念，也有错误的观念。英国的一位智者断言，观念对人类生活所具有的支配力量，与其中的错误程度恰好成正比。”而吊诡的是，过度引申和扩张的单线“进步观念”可能也恰好在某种程度上属于这样的观念：它最真实的成分往往不那么引人注目乃至显得无力，而它最有力的部分却是不那么正确或周全的。

总之，我们不想夸大观念的力量，但它们的确还是起了巨大的作用，尤其在某些巨变的时期：这时其他条件都没有什么明显的改变，但由于人们的想法变了，也就酿成了社会巨变，虽然这里也可以进一步追溯说人们的想法改变是其他条件变化累积的结果。不过，对学者和思想者来说，可能还是会更为关注思想观念，就像剑桥大学历史系教授阿克顿1895年在其就职演说中所说：“我们的职责是关注和指导观念的运动，观念不是公共事件的结果而是其原因。”但知识者自然也得常常警惕这种对思想观念的偏爱，警惕自己不要逾越某些界限。观念不仅在接受的个人那里常常是滞后的，它的社会结果是滞后的，对观念及其后果的认识也是滞后的。我们往往要通过一个观念的后果才能比较清楚地认识这个观念。而除了时间的“中介”，我们还需注意作为人的“中介”，观念往往是通过少数、尤其是行动的少数而对多数人发生作用。企望由自身在当代即实现某种理想观念的“观念人”往往要在实践中碰壁。

所以，在这一系列观念的读本中，我们将特别注重时间、时段，注重历史。我们将试图回顾。柏拉图说一个人的“学习即回忆”，而一个民族的学习大概要更多地来自回顾，这种回顾也似乎更有可能，更有意义，也更容易着手。但我们将立足于现在来回顾，甚至于关照未来进行回顾。我们是在一个历史的巨变时期之后——但也可能还是在这之中——来回顾。的确，我们只是从一个侧面，即从观念的历史来回顾。但我们也意识到观念在一个历史巨变时期的特殊重要的力量。

这套丛书就是这样一种试图从观念回顾历史的初步尝试。现在放在大家面前的这些观念，诸如科学、民主、平等、自由……是一些曾经感动或激荡过远远不止一个民族的声音和文字。对于中国来说也许更是如此，它们有些在这片古老辽阔的大地上掀起过风暴，有些则是一直在对众多的人发生一种“润物细无声”的影响。的确，这些观念的来源虽然可以追溯到久远，其思想萌芽或雏形也可以在几乎所有民族和文明中发现，其意义有待于各民族和文明去补充、修正乃至更改和替代。但是，就像“现代性”是从西方发源一样，本丛书选择的这些颇具现代意义的观念，主要还是西方的产品，或者西方人对之有过特别的解释。

中国自19世纪上半叶与西方大规模接触和冲撞以来，对西方开始还是只注意西人之“利器”和“长技”，继则更注意制度，最后则相当强调观念与思想理论。20世纪初，尤其是1905年废除科举、知识人失去体制依托之后，更是纷纷奔赴国外寻求救国的新知和自己的新出路，哪怕一时不容易去大洋相隔的西洋，也赶到一衣带水的东瀛，故中国人接触的许多西方观念都是通过“日译”的转手。目前我们所使用的大部分西方观念都是先通过“日译”，后来则是通过不仅涉及名称、更涉及思想内容的“俄译”。“日译”提供其名，“俄译”提供其实，“日译”阶段尚称多元，“俄译”阶段已趋一元。作为我们先辈的阅读和翻译者常常不仅坐而言，而且起而行，不仅自己身体力行，而且动员他人和大众力行。

“五四”时期，最著名的“观念先生”当推“德先生”（民主，De-

mocracy）、“赛先生”（科学，Science）两位。很快这些观念又被“革命”、“阶级”等观念遮蔽。后来人们又反省还应该有一个“莫先生”（道德，Moral）、“洛先生”（法律，Law）等等，类似的重要观念还有多少自可商议，而一个毋庸置疑的事实是，西方观念大举登陆中国已逾百年，深刻地激荡了20世纪的中国。如果不参照西方的观念，一部中国近现代的历史将不知如何说起。这些观念已经深深地积淀在我们的日常生活和各种制度之中。而与其他一些民族的观念改变世界的变革例证不同，这里的许多观念并不是土生土长的，而是舶来的。今天，我们大家对这些观念都已经耳熟能详，有的甚至成为我们响亮的口号，但是，对这些已经在深深影响我们生活的观念，我们是否真的了解或了解得足够深呢？我们是否真的对这些观念有足够清醒的认识和反省呢？不断兴起的一代代年轻人在享受或忍受这原动力乃至主轴仍是来自西方的“现代性”或“全球化”的过程中，是否也愿意系统地来思考一下打造这些动力和主轴的关键词呢？

总之，中国在20世纪发生了天翻地覆的变化，现在也许可以作一点回顾整理——回首一个多世纪来我们对这些观念的认识和实践。我们必须离得足够远才能对观念的成果或后果看得比较清楚。而今天当风暴的尘埃基本落定，我们也许的确有条件可以看得比较清楚了，是故首先有编辑本丛书之议，我们想从西方经典作家那里重点选择体现在中国发生过巨大影响的西方文化核心或重要价值、又为国人文化迄今仍有所缺憾或需重新认识乃至具有某种普遍意义的主题词编辑成书，首批分为两辑，一共30种。

具体来说，本丛书包括的观念大致可分为三类：一类是具有实质价值意义的观念，如平等、自由、宪政、法治、民主等，它们相对来说是西方特具的观念；一类是指称某一学科、理论的领域或实践、感受的范围的观念，如科学、音乐、婚姻、幸福等，它们自然为各民族所有，但我们这里所关注的是西方人对之特殊的理解；最后还有一类初看不像观念，比如指称某一类人或某一地域的名词，例如哲人、知识分子、欧

洲、美国等，这些名词在西方人那里实际也已经形成独特思想的范畴，常常表现为一种自我或他者的镜像。

另外，这套丛书也可视作对一个翻译大国百年成果的回顾和利用。最早的思想作品的系统“中译”我们或可以严复的翻译为代表，称之为“严译”。但可能是受文言的限制，严复的译名虽然“旬月踟蹰”，相当精审，却大都没能留传下来，而是被“日译”的名称所代替。今天我们不必恢复“严译”的名称与文字，却可以考虑恢复和发扬颇具远见卓识的本土“严译”的精神。

我们这套丛书的定位是希望为中学程度的读者就能看懂的、主要面向大学生的通识读物，故选文不求文献总汇、学科专精或知识新锐，而只求经典通俗。在一般读者能读的前提下，遴选在西方思想中具有重要性或对 Society 有影响力的篇章。选文用原题或自拟题目的方式，不限体裁，包括讲演、对话、书信、论文、论著节选、散文、随笔等，乃至少量能鲜明体现这一观念的小说、戏剧节选。但即便如此，一种阅读的功夫和努力恐怕还是不可少的。而我们还希望可以借此给读者提供一条阅读经典的进路。

阅读经典有各种方法和进路。我们可以从某个我们喜欢的作者进入，可以围绕着某个领域来阅读，也可以围绕着某个时代来阅读。而我们还可以从观念着手，毕竟，所有的经典都是试图提出、阐述和传达某种观念的，而我们由观念入手，也可以集中注意经典中的基本观念，并巡视观念的历史，在一种交相辉映或互相辩驳中察看它们。但是，这套丛书毕竟只是一个编选，虽然我们努力挑选重要的观念和上乘的编者以保证质量和水准，难免还是会有疏漏，会受编选者的视野以至个人见解的影响，但我们深信，它一定还是能够开辟好学深思的读者进一步阅读完整的经典、系统把握那些深邃而有力的思想的道路。

2007 年 7 月于北京美丽园

版权声明

我社编辑出版的书中部分文字，由于无法与权利人取得联系，为了尊重著作权，我方特委托北京版权代理有限公司向权利人转付稿酬。请您与北京版权代理有限公司联系并领取稿酬。联系方式如下：

吴文波、方芳

北京版权代理有限公司

北京海淀区知春路 23 号量子银座 1403 室

邮编：100083

电话：(010) 82357056 (57, 58) —230/229

传真：(010) 82357055

编者序

李银河

西方世界在不同的时代有不同的性价值观，但是高度概括起来却只有两大家：反性的价值观与褒性的价值观。

反性价值观的渊源在于禁欲主义。在基督教未产生以前，人们并不特别反性。在原始宗教中，原有褒性的成分，例如生殖器崇拜等信仰。后来，由于基督教的流行，反性的成分战胜了褒性的成分，禁欲主义成为宗教的主流。基督教尤其是圣保罗的思想，为人们灌输了一种新的婚姻观，即婚姻的存在并不是为了生儿育女，而是为了防止私通之罪。性交只能是为了生殖目的发生在婚姻之内的一种行为。他认为一切性交都是罪恶的，就连婚姻内的性交也不例外。即使是婚姻内的性交也是一件阻碍人得救的勾当，是一桩人类为了传宗接代不得不为之的罪恶，私通则更是该入地狱的重罪。那些结了婚的人或许还是可以得救的，而那些不肯悔悟的私通者却注定无法得救。他强调克服肉欲，把精神和禁欲联系在一起，把独身看得高于婚姻。圣保罗的观念得到了古代教会的重视，独身主义、禁欲主义被认为是圣洁的，并由此建构出一种反性的氛围。

罗马天主教并不像圣保罗那样认为一切性交都是罪恶的。在罗马天主教的教义中，婚姻有两个目的：一是防止私通之罪，另一个是生儿育女。在这里，至少以生育为动机的性得到了容忍，不再被视为一桩罪恶。与罗马天主教相比，新教的婚姻观又有些不同，新教停止了对独身主义的赞扬，而且在一定条件下允许离婚。但对于私通，新教废除了罗马天主教有关认罪和赦罪的规定，私通者将受到比罗马天主教更为严厉的道德谴责。

宗教改革时期，马丁·路德摒弃了天主教把婚姻看成圣礼的观点，认为婚姻是上帝为人们规定的义务和权利，强调性在婚姻中的地位，性欲是上帝造物的一部分，没有理由也不可能拒绝它，相反，还必须利用它并用好它。尽管路德和其他新教改革者把婚姻中性的作用神圣化而使反性的程度大大降低，但他们还是明确地反对婚姻之外的任何其他形式的性关系。

综观基督教的性道德，无论是罗马天主教或是新教，其基调都是禁欲的、反性的。宗教信仰对人的性观念和性活动有着巨大的影响。在西方社会中，宗教更对人们的性行为模式发挥着巨大的影响，它影响着当地的性习俗、性法律和个人的性行为。基督教会禁锢性活动的教会法，建立了一种异常牢固的性模式，12—15世纪英国习惯法法庭所运用的性法律，就是从这个模式中派生出来的。直至今日，美国刑事法庭的判决也仍基于这种习惯法。总之，西方中世纪的法规下隐藏着这样一个信念，即性快乐是一种原罪，因此性行为只是作为种族繁衍的必要手段勉强得到认可，除此之外所有的性欲感受和表达方式都遭到严厉的禁止。

禁欲主义的流行有时间、地域和文化的区别：在拉丁的欧洲，性自由并没有像盎格鲁-撒克逊国家那样遭到无情排斥的扼杀。因此，精神分析学家对英国人的精神状态特别感兴趣，称之为“盎格鲁-撒克逊神经症”。英国人之所以在一切人中首先激起精神分析学家的好奇心，既因为他们的保守主义，又因为他们的同质性。在英国人中，可以看到高度发展的端庄，这一点似乎在维多利亚时代的人那里达到了顶点。此

外，还有人认为，北美社会的清教传统和反性政策可能比旧世界的盎格鲁—撒克逊人更僵硬。禁欲主义社会氛围的后果是造就了一大批性冷淡的女人和一大批道貌岸然的男人。

有些狂热的禁欲主义者竟然反对预防梅毒，或对有效地治疗这种疾病的前景感到忧虑，因为他们担心这样做会造成更大的性自由。就像现在有人以为艾滋病是对同性恋的惩罚那样，过去也有人相信梅毒是对性自由的惩罚。其实，一种疾病就是一种疾病，它肯定不会是上帝对某些人的刻意惩罚。如果是那样的，上帝就要为人类的许多痛苦和死亡负责。上帝是不会乐意负这个责任的。人几乎是世界上绝无仅有的能够作自杀性选择的动物。即使某些事有百害而无一利，还是有人会去做。有人愿意得梅毒，有人愿意有很多性伴，有人愿意自杀。与其徒劳无功地絮叨某种疾病是对某种人的惩罚，不如让那些想得病的人得病；给那些愿治病的人治病。

在西方国家，有史家以 20 世纪 20 年代画线，认为在此前后人们的性态度发生了戏剧性的转变。在第一次世界大战之后的一段时间内，人们从对性的绝口不谈突然转变为对性的迷狂。自从古罗马时代以来，他们比以往任何社会都更强调性的重要性。有些学者甚至相信，此时的西方人比历史上任何时代的人都注重性方面的问题。他们对性方面的问题已不再持着“三缄其口”的态度了。事实上，倘若有火星降临时代广场的话，双方除了谈谈性问题之外，似乎再也找不到其他彼此沟通的话题了。英国也有人在说：“从主教一直到生物学家，每个人都在讨论这件事。”“维多利亚时代的人往往不愿意别人知道她是否有性感觉；而我们这个时代的人，则深恐别人不知道我们有性感觉。在 1920 年以前，倘若你说一个女人‘性感’的话，她便会觉得自己受了侮辱；而在今天，她不仅珍视这种恭维话，而且还会朝你频送秋波。当今西方社会中性障碍者所表现出来的问题，大部分是性冷感及性无能。但令人不解的是，他们却拼命地在掩饰自己的性冷感。维多利亚时代的名媛、绅士，因自己的性感觉而感到罪咎；而我们这时代的人，则因自己没有性感觉

而感到罪咎。”（罗洛梅，48—49）

对性的肯定态度在西方始于文艺复兴时代。文艺复兴时期社会的世俗化趋势，使得人们对性道德的看法发生了变化。一度盛行于古代社会的各种各样的性行为，在经历了中世纪的长期冬眠后，又重新出现在文艺复兴时期人们的社会生活中。

新的性道德认为，在人类生存的各种价值中，性占有重要的地位。性和饮食一样是人类的一种自然需要。旧道德的错误在于对性的过分压制，而性的欲望和饮食的欲望一样，会因禁止而极大的增加，越是压制就越是强烈，满足则可使它得到暂时的缓解。新道德区别于传统道德的主要原则是：相信本能应当引导而不是压制。对性进行自制是有必要的，但自制不应当成为目的。新道德总是将对自制的需要压缩到最低限度。这种褒性的价值观认为，反性的价值观在儿童的心中留下了一种对性的犯罪感和恐怖感，甚至造成性的病态心理。在进入青春期之后，反性的价值观与人的生理冲动产生重大的冲突，造成了更多的心理问题。人的正常生理需求不应当与高尚的道德对立起来，人的性关系应当是肉体 and 精神的完美结合。

进入近代后，基督教的性道德不再像以前那样深入人心，一个技术上的原因就是避孕法的应用使得性交和生育可以分离开来——只要女性的婚外性行为不导致生育，就没有财产旁落的危险。将性完全限制在婚姻之中的最主要原因已经不存在了，这就导致了不生育的非婚性关系大量增加。在人类性实践的这一改变的基础之上，性道德发生改变是不可避免的。

褒性的价值观特别反对性的唯生殖目的论和反性的禁欲主义。性的目的是为生殖还是为快乐，这是一个争论的焦点，也是性观念变迁的一个重大转折点。在古代，生殖即使不是性的全部意义，也是它最重要的意义。而性在现代不再是仅仅为了生殖，甚至不再主要为生殖这一目的了。这个变化的主要标志是计划生育在世界各国的普遍实行。此外，有相当大比例的性宣泄以口交的形式完成，其主要动机也是为了避免生

育。从某种意义上说，口交是作为计划生育的形式出现的。

新道德认为，人类性活动的合法理由决不当仅限于生殖和繁衍种族。在这个世界上所有的生物中，只有人具有生殖目的之外的性活动，人不仅喜欢性活动，而且将其变为宗教仪式，变为一种持续的体育运动，甚至是一种职业。除生育外，性还是情感的交流工具：它既可以表达正面的情感，如爱、亲密、兴奋和快乐；也可以表达负面的情感，如统治、攻击、愤怒、仇恨和羞辱。性是人与与人关系中最紧密、最亲热的方式。

褒性的新价值观对性的看法是基本肯定的、宽容的，它提倡一种对性的肯定、多元和自由的态度。它承认婚姻是性关系最理想的形式，但是没有那么多的限制；它重视生育，但是不反对避孕；它仍然将性与爱联系在一起，但是宽容无爱之性。褒性的新价值观重新界定了性的内容。虽然大多数人倾向于一套固定的性行为模式，但是并不是所有的人都有必要用这一模式来限定自己。例如，没有理由认为，男女两性的肉体关系必须由爱抚、性交和男人的性高潮组成；也没有理由认为，性交必须是异性之间性行为的一个组成部分。性活动是人获得快乐、与另一个人分享快乐（或者只是独自享受快乐）的肉体接触。性行为既可以以达到性高潮为目的，也可以不以达到性高潮为目的；既可以是生殖器官的性行为，也可以是身体其他部位的亲密接触。

褒性的新价值观把性看作人类的宝贵财富，而不是健康的负担或对道德的威胁。避孕知识的增加以及都市化过程所造成的比乡村生活匿名性更高的生活，进一步开阔了人类性行为的空间。它预言，性将远远超出性交的范畴，成为给人类身心带来愉悦的一种充满正面意义的活动。从人权角度看，性是每一个人应当受到保护的权利，而不是应当受到歧视、迫害或惩罚的对象；从褒性的新道德的角度看，性也是一种符合社会道德的人类行为，而不是堕落、罪恶或者丑恶的行为。

在这本集子中所选的 20 篇文章都是西方性爱思想的经典之作，这些作家的观点代表了西方世界在性爱问题上的基本价值。虽然每位经典

作家的观点不尽相同，但是在褒性的价值方面他们却是一致的。人类能够克服各种各样个人的和社会的障碍达到精神与肉体快乐的美好境界，是他们共同的希望。

2007 年 9 月

目录

1	编者序
	李银河
1	第一讲 论爱情
	[古希腊] 柏拉图
19	第二讲 爱经
	[古罗马] 奥维德
45	第三讲 论性爱
	[德] 叔本华
75	第四讲 超越快乐原则
	[奥地利] 弗洛伊德
95	第五讲 处女的禁忌
	[奥地利] 弗洛伊德
113	第六讲 性心理学
	[英] 埃利斯
133	第七讲 性知识的禁忌
	[英] 罗素
147	第八讲 性道德——来自土著部落的报告
	[英] 马林诺斯基
159	第九讲 性释放总论
	[美] 阿尔弗雷德·金西
171	第十讲 性压抑的社会功能
	[奥地利] 赖希

181	第十一讲 爱欲与文明 [德] 马尔库塞
193	第十二讲 性欲转变为爱欲 [德] 马尔库塞
213	第十三讲 当代西方社会的爱及其瓦解 [德] 弗罗姆
231	第十四讲 爱、语言、受虐色情狂 [法] 萨特
251	第十五讲 真正的爱情 [法] 福柯
269	第十六讲 性史 [法] 福柯
275	第十七讲 性科学 [法] 福柯
293	第十八讲 女性的爱情 [澳大利亚] 格里尔
305	第十九讲 神圣的欢爱 [美] 艾斯勒
321	第二十讲 性的思想 [美] 罗宾

第一讲 论爱情

[古希腊] 柏拉图

柏拉图（Plato，前 427—前 347），古希腊著名哲学家，苏格拉底的学生，亚里士多德的老师。曾多次离开雅典，游历其他国家与城邦，乃至尝试实现自己的政治理想，后着力培养弟子，兴办学园。其著作多用对话体写成，《理想国》是其中影响最深远的一篇，除此之外还有《高尔吉亚篇》、《普罗泰戈拉篇》、《智者篇》、《美诺篇》、《巴门尼德篇》、《斐多篇》、《申辩篇》、《会饮篇》等，其中常以苏格拉底作为对话的主人公。

论爱情

[古希腊] 柏拉图

【编者按：本篇是柏拉图众多不朽名篇中专门论述爱情的篇章。

他讨论了精神之爱与肉体之爱的关系，讨论了激情与节制，以及后世研究者极为关注的同性之间的爱情。】

……苏格拉底接着就开始发言，他说：“亲爱的阿伽通，我觉得你的颂词开头说得很好。你说首先必须说明爱神是什么，然后陈述他的功劳，我觉得这个开头说得很对。你既然把有关爱神的事说得非常美好、非常崇高，我还想请问你一句：爱神之为爱神，是爱某某人呢，还是不爱任何人？我的意思并不是问：爱神是对母亲的爱，还是对父亲的爱？那样问是很可笑的。我的意思是：在涉及一个父亲的时候，我要问一个父亲是某某人的父亲，还是并非什么人的父亲。这样问倒和我刚才提出的问题类似。你如果想答得妥当，当然会说：一个父亲是儿子或女儿的父亲。是不是？”

阿伽通答道：“当然。”

苏格拉底说：“母亲也是这样吗？”

他表示同意。

于是苏格拉底说：“那就请你再回答几个问题，好使你把我的意思

了解得更清楚一些。我现在问你：一个哥哥之为哥哥，是不是某某人的哥哥？”

他说：“那当然，不就是一个弟弟或妹妹的哥哥吗？”他表示肯定。

“那就请你把这个道理应用到爱神身上说：爱神是不是对某某的爱？”

“当然是对某某的爱。”

苏格拉底说：“请你牢记这一点，牢记爱神是对某某的爱。我还要问你：爱者是不是盼望他所爱的东西？”

他说：“当然盼望。”

“他所盼望、所钟爱的那个东西，他是已经有了它，还是并没有？”

他说：“他大概还没有。”

苏格拉底说：“请你确定地说是还是否，不要说大概，要说必定。你想，一个人盼望一样东西，是不是必定还没有那样东西，有了它是不是必定不再盼望它了？我看这是确定不移的。阿伽通，你看如何？”

他说：“我也这样看。”

“你说得很好。一个高大的人还盼望高大吗？一个强壮的人还盼望强壮吗？”

“根据我们的共同理解，那是不可能的。”

“因为他既然已经有了它，就不再需要它了。”

“你说得对。”

苏格拉底接着说：“假如强壮的还要强壮，敏捷的还要敏捷，健康的还要健康，那也许有人会说：‘那些已经是这样、已经有这样品质的，还在盼望这种品质。’为了不上这个当，阿伽通啊，我得这样说：

‘你想想看，这些人既然有了这种品质，这个“有”就是必定的，不管他们愿意不愿意，都得有。既然这样，谁还能仍然盼望他已经有的呢？’假如有人向我们说：‘我本来健康，可是现在还盼望健康，本来富有，可是现在还盼望富有，所以我是在盼望我已经有的。’那我就该这样回答他：‘朋友，你拥有着财富、健康和气力，是盼望在将来也拥有这些东西，因为不管你是否愿意，现在你已经有了。’你想想看，他说

他盼望已有的东西，心里是不是说，他现在已经有的东西，他愿意将来也有？对不对？他会承认吗？”

阿伽通表示肯定。

于是苏格拉底说：“爱不也是这样：一个人既然爱一件东西，就是还没有那样东西；他盼望它，就是盼望他现在有它，或者将来有它。是不是？”

他说：“当然是。”

“所以总起来说，在这种和其他情况下，一个盼望的人所盼望的是他缺少的、还没有到手的，总之是他所没有的，是本身不存在的，不在他那里的；只有这样的东西才是他所盼望的、他所爱的。”

他说：“确实是。”

苏格拉底说：“那我们就总结一下所说的话。这就是：爱神首先是对某某东西的爱，其次是对他所欠缺的东西的爱。是不是？”

他说：“是的。”

“既然如此，那就请你回想一下，你在颂词里把爱神说成什么。如果你愿意的话，我可以提醒你。你大致是这样说的：由于爱好美的东西，诸神才把自己的活动安排成那个样子，因为丑的东西不是神所爱的。你是不是这样说的？”

阿伽通说：“不错。”

苏格拉底说：“你说得很妥当。朋友，既然如此，爱神所爱就是美的东西，而不是丑的东西咯！”

他表示同意。

“我们不是也同意过一个人所爱的是他缺少的、没有的东西吗？”

他说：“是的。”

“那么，爱神就缺少、没有美的东西咯！”

他说：“必然如此。”

“那缺少美、没有美的，你说美吗？”

“不能那么说。”

“既然如此，你还主张爱神是美的吗？”

听了这话，阿伽通就说：“苏格拉底啊，恐怕当初我只是信口开河，并非真懂所说的话的意思。”

他说：“你说的还是很动听，阿伽通啊，可是我还有个小问题：你是不是认为好的东西也是美的？”

“我是这样想的。”

“爱神既然缺乏美的东西，而好的东西也是美的，那他也缺乏好的东西咯！”

他说：“苏格拉底啊，我没有办法驳斥你，就承认你的说法吧。”

苏格拉底说：“亲爱的阿伽通啊，你不能驳斥的是真理，驳斥苏格拉底并不是难事。

“我现在放开你，谈一谈我从前从一位曼底内亚^①女人狄欧蒂玛^②那里听来的关于爱神的一番话。她对爱的问题，以及对许多别的问题，都有真知灼见。就是她，从前劝过雅典人祭神攘疫，使那次瘟疫推迟了十年；也就是她，传授给我许多关于爱的道理。她所说的那些话，我要向你们转述，按照我和阿伽通达成协议的次序，努力做到如实托出；只不过没有她在场，由我一个人来说出对话的情况。阿伽通啊，我现在就照你的办法，先说爱神是什么，是什么样子，然后再说他的功劳。我看最好的办法是按照那位异邦女士考问我的次序来谈。当时我向她说说的话也和今晚阿伽通向我说的一模一样，我说过爱神是位伟大的神，是喜欢美的东西的。她驳斥我的话也和我驳斥阿伽通的一模一样，认为按照我的话来看他既不美也不好。

“于是我说：‘狄欧蒂玛啊，你怎么说爱神是丑的、坏的呢？’

“她说：‘你别说个不敬神灵话。你以为不美就一定丑吗？’

“‘那当然。’

① Μαντύνεια.

② Διοτίμα.

“‘不智慧的就无知吗？你没想到智慧与无知之间有一个中间状态吗？’

“‘那是什么呢？’

“她说：‘有正确的意见而说不出所以然来，就不是有知识（因为没有根据的不能算知识），却也不是无知（因为有正确内容的不能叫无知）。所以很明显，正确的意见就是介于智慧和无知之间的东西。’

“我说：‘你说得很对。’

“她说：‘那你就不能说不美的就是丑的，不好的就是坏的。爱神也是这样，你承认他不好也不美，可不要说他必定丑、必定坏；他是介乎二者之间的。’

“我说：‘可是人人都承认他是一位伟大的神。’

“她说：‘你说所有的人，是无知之徒还是有识之士？’

“‘包括各式各样的人。’

“于是她笑着说：‘苏格拉底啊，他们既然不承认他是神，怎么能承认他是一位伟大的神呢？’

“我问道：‘你说的他们是谁？’

“她说：‘你是其中之一，我也是其中之一。’

“我就说：‘你凭什么这样看呢？’

“她说：‘那不难。请告诉我，你不是认为一切神灵都是幸福的而且是美的吗？你有胆子说一切神灵都是不美、不幸福的吗？’

“我说：‘苍天在上，我不敢说。’

“‘那你把那些拥有美的东西和好的东西的称为幸福的吗？’

“‘不错。’

“‘可是你却承认过：爱神正由于缺乏美的东西和好的东西，所以才盼望这种东西。是不是？’

“‘我承认过。’

“‘那个缺少美的东西和好的东西的，怎么能是神呢？’

“‘看来不能。’

“她说：‘你看，你自己也把爱神不当作神。’

“我说：‘既然如此，爱神又是什么呢？是会死的凡夫吗？’

“‘绝不是。’

“‘那么是什么呢？’

“她说：‘像前面说的那样，是介乎会死的人和不死的神之间的东西。’

“‘那是什么，狄欧蒂玛？’

“‘是一个大精灵，苏格拉底。因为精灵是介于神和凡人之间的。’

“我说：‘精灵有什么功能呢？’

“‘把人的东西翻译和传达给神，这就是使祈祷和献祭上达；再把神的東西翻译和传达给人，这就是使天意和报偿下达。它居于二者之间，填补空档，联成整体。通过精灵，进行着各种预言，以及祭司们牺牲、献祭、念咒、占卜、巫术的法门。因为神和人相隔，诸神与人之间的来往和交谈是通过这种精灵进行的，无论在醒时还是在梦中。通晓这些法门的人是受精灵感召的人，通晓其他技术和行业的人是普通人。这种精灵有多种多样，爱神就是其中之一。’

“我说：‘他的父亲和母亲是谁呢？’

“她说：‘说来话长，我还是给你说说吧。当初阿莆若狄德诞生的时候，诸神举行宴会，出席的有智谋女神梅蒂的儿子丰饶神波若。他们宴饮结束时，匮乏神贝尼娅来向他们作节日例行的行乞，站在门口。波若多喝了几杯琼浆（因为那时还没有酒），就走进宙斯的花园，昏昏沉沉地睡着了。贝尼娅由于贫乏，很想和波若生个孩子，于是和他睡在一起，怀下了爱若。爱若也成了阿莆若狄德的随从和仆人，因为他是在阿莆若狄德的生日投的胎，生性爱美的东西，而阿莆若狄德是很美的。

“‘由于是丰饶神和匮乏神的儿子，爱神处在这样的境遇中：首先，他是永远贫乏的，人们总以为他文雅美好，其实远非如此，他倒是粗鲁的，不修边幅的，赤着脚，无家可归，总是露天睡在地上，无遮无盖，在人家门口、在大街上栖身，生来和他母亲一样永远伴随着贫乏。

但是他也像他父亲那样追求美的东西和好的东西，勇敢、莽撞、精力充沛，是一个本领很大的猎人，总在设计各种谋略，门道多，终身爱好智慧，一个厉害的魔法师，一个配制毒药的，一个智者。他不像不死的神灵，也不像会死的凡夫，在同一天之内一会儿发荣滋长，一会儿枯萎凋谢，情况合适时又立刻重新活跃起来，这是由于从父亲的本性得来的力量。他得来的又失掉，不断地流转着，所以爱若总是既不穷又不富。

“‘他也总是处在智慧与无知之间。情形是这样：所有的神都不从事爱智的活动，并不盼望自己智慧起来，因为他们是智慧的，已经智慧的不去从事爱智慧的活动了。无知之徒也不从事爱智慧的活动，并不盼望自己智慧起来。因为无知的毛病正在于尽管自己不美、不好、不明白道理，却以为自己已经够了。不以为自己有什么欠缺的人就不去盼望自己以为欠缺的东西了。’

“我说：‘那么，狄欧蒂玛啊，从事爱智活动的又是什么人呢，如果不是有智慧者，也不是无知之徒的话？’

“她说：‘这是很明白的。连小孩也看得出，他们是介乎二者之间的，爱神就是其中的一个。因为智慧属于最美的东西，而爱神是爱美的东西的，所以爱神必定是爱智慧的，他作为爱智者介乎有智慧者和无知之徒之间。他的这种性格也还是由于他的出身，因为他的父亲是智慧的、富足的，他的母亲是不智慧的、贫穷的。亲爱的苏格拉底啊，这个精灵的本相^①就是如此。你原来对爱神有别样的看法，这也并不足怪。我从你自己的话来看，觉得你认为爱神是爱人而不是情人，是被爱者而不是钟爱者。你把爱神看成绝美，就是因为这个缘故。可爱者倒真是美的、娇嫩的、完善的、最为幸福的，可是钟爱者的本质却是另外一回事，像我描述的那样。’

“我说：‘很好，女客人啊，你说得非常好。如果爱神就是那样的，他对于人类有什么用处呢？’

^① ἰδέα.

“她说：‘这正是我要启发你的第二点，苏格拉底。爱神就是这个样子，就是这样产生的。他是奔赴美的东西的，像你所说的那样。假如有人问我们：爱者从美的东西得到什么呢，苏格拉底和狄欧蒂玛？或者问得更明确一点：那盼望美的东西的是盼望什么呢？你怎么回答？’

“我说：‘他盼望美的东西归他所有。’

“她说：‘可是这个答案又引出另外一个问题：他使美的东西归自己所有又怎么样呢？’

“我说：‘这个问题我还不能立刻回答。’

“她说：‘假如有人把美的东西换成好的东西，向你问道：苏格拉底啊，你说，那盼望好的东西的是盼望什么呢？你怎么回答？’

“我说：‘他盼望好的品质归他所有。’

“‘他使好的东西归自己所有又怎么样呢？’

“我说：‘这个问题我比较容易回答，就是：他会幸福。’

“她说：‘由于拥有好的东西，那些幸福的人就成为幸福的。现在已经不需要再追问那要想幸福的是想什么了。你的答案看来已经到头了。’

“我说：‘你说得很对。’

“‘这种愿望和这种爱是人人共有的，所有的人都盼望拥有好的东西，你说是不是？’

“我说：‘是啊，这是人人共有的。’

“她说：‘既然所有的人都永远爱同样的东西，为什么我们不说所有的人都在爱，而说有些人爱，有些人不爱呢？’

“我说：‘这一点我也觉得奇怪。’

“她说：‘这也没有什么奇怪。因为我们是把某一个类型^①的爱提出来加上共同的名称，称之为爱，而用别的名称来称呼别的爱。’

“我说：‘举个例，怎么样？’

① εἶδος.

“‘这么说吧。你知道作品^①就有许多方面的，凡是使某某东西从无到有的活动都是做或创作，因此一切技艺的实施都是创作，所有的师傅都是作家。’

“‘你说得不错。’

“‘可是你知道，我们并不把手艺人都叫作家，却给他们别的称呼；我们在全部创作活动中单提出那一部分有关音乐和韵律的来，用全体的名称来称呼它。因为只有这个部分称为诗作，只有做这部分工作的人称为诗人。’

“我说：‘你说得对。’

“‘至于爱的方面，情形也是这样。一般说来，凡属对于好东西、对于幸福的企盼，都是每个人心中最大的、强烈的爱。然而其余的那些在某一个方面有所追求的，无论是谋求获利的，喜爱体育的，还是爱智慧的，我们都不说他们在爱，不说他们是钟爱者；只有那些以某种方式发挥作用的喜好者，才占有全体的名称，我们说他们在爱，称他们为情人或钟爱者。’

“我说：‘你这番话也许有些道理。’

“她说：‘有一种说法，认为那些寻求自己另外一半的人在恋爱。我们说法则不然，认为爱所奔赴的既不是一半，也不是全体，除非它是好的。因为人们宁愿砍掉自己的手和脚，如果觉得它们是坏的、有危险性的话。我以为人所爱的并不是属于自己的东西，除非他把好的都看成属于他自己的，把坏的都看成不属于他自己的。所以人所爱的只是好的。这些说法你觉得如何？’

“我说：‘宙斯在上，我不觉得不妥。’

“‘我们现在能不能干脆说：人们爱好的东西？’

“我说：‘可以这样说。’

“她说：‘怎么？我们是不是应该补充说：人们爱拥有好的东西？’

① ποίμους，本义为“做的东西”，指一切做出来的作品，诗也是做出来的，所以也叫 ποίμους，诗人叫 ποιμπής，即“做事的人”。

“‘我们应该补充这句话。’

“她说：‘还有，不仅拥有它，而且永远拥有它。是吗？’

“‘该补上这一点。’

“‘总起来说，爱所向往的是自己会永远拥有好的东西。’

“我说：‘这是千真万确的。’

“‘如果爱总是这个样子，那些追求爱的人是采取什么方式，用什么办法不折不扣地进行这种所谓爱的活动呢？你能说得这是一种什么活动吗？’

“我说：‘如果说得出，狄欧蒂玛啊，我就不会这样钦佩你的智慧，也不用敲你的门了。我来向你请教的正是这种活动。’

“她说：‘那我就告诉你吧。这活动就是在美的东西里面生育，所凭借的美物可以是身体，也可以是灵魂。’

“我说：‘你这话要会卜卦的人才知道是什么意思，我听不懂。’

“她说：‘那我给你说清楚点。苏格拉底啊，所有的人都会生育，凭借身体或灵魂生育，到了一定的年龄，就为本性所推动，迫不及待地要求生育。可是他们不能在丑的东西里、只能在美的东西里生育。男人和女人结合就是生育。怀胎、生育是一件神圣的事，是会死的凡夫身上的不朽的因素。但是这件事不可能在不协调的情况下实现，丑的东西与神圣的事情不协调，只有美的东西才与它协调。所以美是引导和帮助生育的女神及决定命运的女神。因为这个缘故，那生育能力旺盛的一遇到美的对象就立刻欢欣鼓舞，精神焕发，同它交配生子；如果遇到丑的，就垂头丧气，毫无兴趣，避开它不去生育，宁愿把沉重的包袱背下去。因此那充满生育的种子和欲望的一遇到美的对象就欣喜若狂，是由于它可以结束他的巨大痛苦。照这样看来，苏格拉底啊，爱并不是以美的东西为目的的，像你设想的那样。’

“‘那是为了什么目的呢？’

“‘其目的在于在美的东西里面生育繁衍。’

“我说：‘就依你那么说吧。’

“她说：‘确实是这样。为什么以生育为目的呢？因为在会死的凡人身上正是生育可以达到永恒的、不朽的东西。根据我们已经得出的看法，必然会得出结论说：我们追求的不仅是好的东西，而且是不朽的东西，爱所盼望的就是永远拥有好的东西。所以按照这个说法，爱也必然是奔赴不朽的。’”

“这就是她对我的全部教导。她在爱的问题上和我谈话时，有一次问我：‘依你看，苏格拉底，这种爱、这种盼望的原因何在？你有没有注意到一切动物急于生育时的那种烦躁不安的状态？无论是地上走的，还是天上飞的，全都显得神魂颠倒，第一步要交配，第二步要育儿，尽管自己非常弱小，也不惜与非常强大的搏斗，不惜为之牺牲性命；只要能养活幼仔，自己挨饿受罪都在所不辞。人这样做可以说是出于深思熟虑，可是禽兽也是那样如醉如痴，这是出于什么原因，你能给我说说吗？’”

“我答道：‘我不知道是什么原因。’”

“她说：‘你连这都不知道，还想通晓爱的道理吗？’”

“我说：‘就是因为不知道，需要别人教我，我才向你求教。狄欧蒂玛啊，这是我早就说过的。请你告诉我，其所以如此，以及其他有关爱情的事情，究竟是出于什么原因。’”

“她说：‘你如果相信爱本来就是我們早已议定的那个样子，你就不会觉得奇怪了。因为和上面说的完全一样，那会死的东西也是力求能够永远存在和不朽。要达到不朽，全凭生殖，以新的代替旧的。每一个个体的生物，虽然我们说它一生之中始终是同一个东西，例如一个人就从小到老只是那个人，称为某某人，可是实际上他并不总是原来的那一个，而在不断地变成一个新的，丢掉原来的头发、肌肉、骨骼、血液以至整个身体。而且不仅身体如此，灵魂也是这样，他的习惯、性格、见解、欲望、快乐、痛苦和恐惧都不是始终如一的，而是有的产生有的消失的。而且还有一件更加奇怪的事，就是各种知识也在不断地有生有灭，我们在知识方面并非总是原样的，每一种知识都在生灭中。因为我

们所谓钻研就是追索已经失去的知识。遗忘就是一种知识的离去，钻研就是构成一个想法来代替已经离去的知识，使前后的知识维系住，看起来好像是原来的知识。一切会死的东西都是以这种方式保持不灭的，但不是像神灵那样永远如一，而是那离去的、老朽的留下另外一个新的东西，与原来的类似。她说，苏格拉底啊，就是用这种办法，一切有死的东西分沾上不朽，身体以及其他的一切全是这样，不朽者则不然。因此你不必感到奇怪，每一种生物全都生来就珍视自己的后裔，因为这种锲而不舍的追求和爱是伴随着不朽的。’

“我听了这番话觉得很奇怪，就说：‘最智慧的狄欧蒂玛啊，果真是这样吗？’

“她摆出一副智者大师的派头说：‘这是毫无问题的，苏格拉底。如果你愿意看看人间的雄心壮志的话，你一定会非常吃惊，觉得简直不可思议，无法理解我说过的那些事情，就是人们有一种巨大的欲望，要求成名，要求流芳百世。他们为了名声，甚至为了子孙，全都不避危险，甘愿倾家荡产，不屈不挠地付出全部辛劳，直到牺牲性命。’

“她说：‘你完全明白，阿尔革丝蒂是为了阿得枚多^①而死的，阿启娄是跟随巴卓格罗死去的，你们的哥卓^②是预先为了自己子孙的王位而不惜牺牲性命的：他们这样做如果不是想得到身后的、为我们现在所乐道的不朽英名，又是为了什么？’

“她说：‘确实如此，他们这样做只是为了品德的不朽，为了这样一种辉煌的身后荣誉，而且他们为人越高尚越会这样做，因为他们是热爱不朽的。’

“她接着说：‘那些在身体方面富于生育能力的人宁愿多接近妇女，以这种方式进行恋爱，以便通过生育后代而获得不朽、怀念和幸福，而

① Ἀδμήτος, 阿尔革丝蒂的丈夫。

② Κόδρος, 雅典国王。雅典与佗里斯(Δωρίς)交战，神谕说如果国王战死雅典即得胜。哥卓为此故意送死，为雅典博得胜利。

且认为可以传到千秋万世。’

“她又说：‘至于那些在灵魂方面……^①的，那些灵魂的生育能力不亚于肉体的，则孕育并且愿意孕育那些宜于灵魂孕育的东西。这是什么呢？是明智之类的品德。生育这些品德的是一切诗人，以及一切技艺师傅。’

“她说：‘这些品德中间最大的、最美的是安排国家事务和家庭事务的，称为清明和公正。那从幼年在灵魂中孕育着这些品德的人是近于神明的，到了一定年龄就有繁殖、生育的欲望。这时候，我想，这样的人也要四处寻访，找个可以在其中生育的美的对象，因为他绝不会在丑的对象里生育的。因此他喜欢美丽的身体，不爱丑陋的身体，这是由于他愿意生育的缘故；当他同时遇到一个既美又高尚又优秀的灵魂时，他就会对这个身心俱佳的对象五体投地地喜爱，他会和这样一个人谈其品德，谈一个杰出的好人应该怎么样，要向什么方向努力，从而对他进行教导。由于他和这个美好对象接触，我想，由于他们的交往和谈话，他就把自己向来积蓄在内心的东西生育出来，由于他不管对象是否在场都在怀念对象，他就与对象共同培养着他所生出来的东西。所以他们之间有一种非常重要的共同性，比夫妻关系深厚得多，他们的友谊无比巩固，因为他们共同拥有着更美、更不朽的子女。每个人都应当不以生育凡俗的子女为满足，而要求生出那样不朽的子女来。他要看一看荷马、赫西俄陀和其他杰出的诗人，羡慕他们留下那样一些后裔，为自己带来不朽的名声，本身就永垂不朽。’

“她说：‘如果你愿意的话，也可以看看吕古尔戈^②在拉革代孟留下那样一些后裔，挽救了拉格代孟，而且可以说挽救了全希腊。梭伦^③在你们这里也受到崇敬，因为他创立了法律；还有许多别的人物，他们在希腊人中间和蛮夷中间写下许多美好的作品，创立各式各样的品德，由于

① [强大]。

② Λυκοῦργος，传说中的斯巴达立法者。拉格代孟是斯巴达的别名。

③ Σόλων，雅典的立法者。

留下这样一些后裔而享受后人的供奉，那些生育凡俗子女的则无人理会。

“‘苏格拉底啊，到此为止，你大致可以领会爱的一般秘密；可是，如果向你提出那种与此有联系的最高深、最神圣的道理来，你是不是也能领会我就知道了。’

“她接着说：‘不过我会尽我所能给你仔细讲说。作专心静听吧。

“‘一个人要想循着正确的途径接近这个目标，就必须从幼年时候起追求美的形体，如果开始做得正确，他当然首先只会爱好一个这样的形体，并且用一些美好的话语来称颂它，然后发觉某个形体里的美与其他形体里的美是贯通一气的，于是他就要追索那个具有类型意义的美者^①，这时，就只有大愚不解的人才会不明白一切形体中的美是同一个美了。明白了这一点，他就成了爱一切美好形体的人，把他的热情从专注于某一形体推广到一切，因为他把那种专注一点看成渺小的、微不足道的。再则，他必须把灵魂的美看得大大优于形体的美，如果有一个灵魂值得称赞，即便形貌较次，那也足够了，他也应该对这个人表示爱慕之情，加以照顾，他心里想出来发表的那些美好的话语可以使青年奋发向上，他这样做也使他自已遍览人们各种行动中以及各种风俗习惯中的美，从而见到美是到处贯通的，就把形体的美看成甚为微末的了。可是他必须从各种行动向前更进一步，达到知识，这样就见到知识的美；眼睛里有了各式各样美的东西，就不再像奴隶似的只爱一个个别的东西，只爱某个小厮、某个成人或某种行动的美了。他不复卑微琐屑，而是放眼美的汪洋大海，高瞻远瞩，孕育着各种华美的言辞和庄严的思想，在爱智的事业上大获丰收，大大加强，大大完善，发现了这样一种唯一的知识，以美为对象的知识。’

“她说：‘说到这里，你要尽可能专心地仔细听着。一个人如果一直

① τό τε ἐπ' εἶδει καλόν，这里的 εἶδος（型）就是 ἰδέα（相），τό καλόν（美者）指“美的相”，或“美本身”。

接受爱的教育，按照这样的次序——观察各种美的东西，直到这门爱的学问的结尾，就会突然发现一种无比奇妙的美者，即美本身。苏格拉底啊，他为了这个目的付出了他的全部辛劳；它首先是永恒的，无始无终，不生不灭，并不是在这一点上美，在那一点上丑，也不是现在美，后来不美，也不是与这相比美，与那相比丑，也不是只有这方面美，在别的方面丑，也不是在这里美，在那里丑，或者只对这些入美，对别的人丑。还不止此，这美者并不表现于一张脸，一双手，或者身体的某一其他部分，也不是言辞或知识，更不是在某某处所的东西，不在动物身上，不在地上，不在天上，也不在别的什么上，而是那个在自身上、在自身里的永远是唯一类型的^①东西，其他一切美的东西都是以某种方式分沾着它，当别的东西产生消灭的时候，它却无得亦无失，始终如一。所以说，人们凭着那种纯真的对少年人的爱，一步一步向上攀登，开始看到那个美时，可以说接近登峰造极了。因为这是一条正确的途径，可以自己遵循着它去爱，也可以由别人领着去爱，先从这个个别的美的东西开始，一步一步地不断上升，达到那统一的美，好像爬阶梯，从一个到两个，再从两个到一切美的形体，更从美的形体到那些美的行动，从美的行动到美的知识，最后从各种知识终于达到那种无非关于美本身的知识，于是人终于认识了那个本身就美的东西。’

“这位曼蒂内亚女客人说：‘在人生的这个阶段，亲爱的苏格拉底啊，人见到那个美本身，这是人最值得活的阶段。你有一天看见了它，就会知道与它相比，你的钱财、首饰、姣童和美少年统统不值得一顾。而你今天一见这些东西就会神魂颠倒，心向往之，和许多别的人一样，为了看一眼心爱的宝贝，为了同这个宝贝永远在一起，不惜采取任何手段，可以不吃不喝，只要看着它守着它就行。’

^① 这一句是柏拉图“相论”的基本观点。“在自身上、在自身里”就是不在别的东西上，不在别的东西里，不以别的东西为基础，本身就是基础，是独立不倚的。这个最根本的东西就是唯一的类型（μονοειδής），即相。

“她说：‘如果一个人有幸看到了那个纯粹的、地道的、不折不扣的美本身，不是人的肌肤颜色之美，也不是其他各种世俗玩意之美，而是那神圣的、纯一的美本身，我们能说这人活得窝囊吗？你想，一个人朝那里看，看到了那个一定要看到的東西，而且和它打交道，这难道是一辈子庸庸碌碌吗？’

“她说：‘你难道没有想到，他一定要观看美的东西才能上溯到美本身，他这样做并不是怀上品德的影子，因为他接触的并不是影子，而是真东西，是真的东西被他摸到了？谁怀上了、生下了并且抚养了真的品德，就为诸神所喜爱，如果人能得以不朽，他一定会成为不朽的。’

“裴卓和在座的各位啊，这就是狄欧蒂玛向我说的那些话，我对她心悦诚服，我也努力使别人相信：要达到这个目的，一个凡俗的人很不容易做到，只有靠爱神帮助才行。因此我认为人人都应当尊敬爱神，并且自己也身体力行，尊敬一切与爱有关的事情，充满热情地这样做，而且激起别人这样做的热情，我现在和将来都尽可能地歌颂爱神的权力和威灵。裴卓啊，我的这番话，你把它称为爱神赞也好，给它另外取个名字也好，都随你的便。”^①

（选自【古希腊】柏拉图《柏拉图对话集》，王大庆译。）

① 苏格拉底的颂词是全篇三大段的中段，也是全篇精义所在。它本身分两部分：和阿伽通的对话以及和狄欧蒂玛的对话。在和阿伽通的对话里，他说明了：（一）爱情必有对象；（二）钟爱者还没有得到所爱的对象；（三）爱情就是想占有所爱对象那一个欲望；（四）爱情的对象既然是美，如阿伽通所说的，它就还缺乏美，“爱神是美的”一说不能成立；（五）美善同一，所以爱神也不是善的。这样苏格拉底就把阿伽通的一篇大文章完全推翻了。接着他说他的爱情学问是从女巫狄欧蒂玛那里领教来的。他原来和阿伽通一般见解，她纠正了他。她使他明白：（一）爱神是介乎美丑、善恶、有知与无知、神与人之间的一种精灵，是丰富和贫乏的统一，总之，就是一个哲学家；（二）爱情就是想凡是美的善的永远归自己所有那一个欲望；（三）爱情的目的是在美的对象中传播种子，凭它孕育生殖，达到凡人所能享有的不朽：生殖就是以新代旧，种族与个体都时时刻刻在生灭流转中。这种生殖可以是身体的，也可以是心灵的。诗人、立法者、教育者以及一切创造者都是心灵方面的生殖者；（四）爱情的深密教，也就是达到哲学极境的四大步骤。

第二讲 爱经

[古罗马] 奥维德

奥维德 (Publius Ovidius Naso, 前 43 — 17), 古罗马四大诗人之一, 著有《爱经》、《爱药》、《月令篇》、《变形记》、《哀愁集》等。

爱经

[古罗马] 奥维德

【编者按：本篇以古朴的规劝方式向人们陈述爱情的奥秘，教人如何令爱情持久，令自己可亲可爱，教人如何克服重重障碍，获得爱情，增进爱情。】

请唱“爱神颂”吧，请再唱一遍“爱神颂”吧。我所追求的猎物已经落入我的网中。那满心欢喜的情人因为我的诗篇给我戴上绿色的桂冠，将我的诗作捧在赫西奥德^①和荷马的作品之上。

就像普里阿摩斯的儿子^②，当他离开尚武的阿米克莱港的时候，乘风扬起他的白帆，劫去东道主的妻子。又像那个赛车得胜的人，希波达弥亚^③啊，他用车子把你带往异国他乡。

年轻人啊，为什么如此性急呢？你的船儿还在大海的中央，离我指引你去的港口依然很遥远。我的诗歌令你把你所爱的人儿吸引过来，这还

① 赫西奥德，古希腊大诗人。

② 指掳走著名美女海伦的帕里斯。

③ 希波达弥亚，皮萨国王的女儿，美貌无双，她父亲要求向她求婚的人必须与他自己比赛驾车，比赛失利的人便被她父亲杀掉。后珀罗普斯应赛，买通国王的驭手，赛前偷偷拔掉国王车轴上的销钉，于是得胜，便把希波达弥亚带走，“那个赛车得胜的人”即指珀罗普斯。

不够。我这《爱的技巧》教你取得她，也应当使你保持她。保持胜利果实的才能并不逊于夺取胜利的本领。后者含有靠机会的成分，而前者却是凭技巧而得的结果。

代达罗斯与伊卡洛斯

维纳斯女神啊，还有你，她的儿子，都请来帮助我吧，正是时候了。你也一样，埃拉托^①，现在也请来帮助我，因为你的名字从爱情而来。我正酝酿着一项伟大的事业，就是用什么办法来留住爱情。这爱的小精灵在辽阔的宇宙中飘忽无定。他身体轻盈而且长有便于其逃逸的双翅，要管住他的飞行活动，可不容易。

为了防备客人逃离，弥诺斯^②堵住所有道路，而客人却凭自己的胆量，用翅膀开出一条通途。代达罗斯把犯罪母亲的情爱果实——半人半牛的怪物关住以后，便对弥诺斯说道：“弥诺斯啊，你是世人中的最公正者，请结束我的流亡生活吧，好让我的骨灰葬回故国的土地^③。我的命运乖蹇，我不能在故乡生活，起码也请你让我死在那里。假如老的不可能得到你的恩准，那么请把我的儿子放回去吧。如果你不愿意宽恕年轻人，那就请宽恕老人好了。”

他的话是这样说的。他可能说了这些，还可能说了许多其他的话，弥诺斯就是不让代达罗斯回去。他一知道乞求无用，便暗自思忖：“代达罗斯，一个显示你才智的机会到了。弥诺斯掌握陆地，控制海域。走陆路和走水路都不可能逃脱。只剩下空中的通路了。那就尝试取道于空中吧。掌管苍穹的朱庇特啊，请原谅我此举。我的意愿并不是想侵犯众

① 埃拉托，缪斯之一，主管情诗，她的名字与“爱”字的词根有关。

② 弥诺斯，克里特国王，曾令代达罗斯（建筑师兼雕刻家）给半人半牛怪物弥诺陶洛斯建造迷宫，后把代达罗斯及其儿子伊卡洛斯囚禁在迷宫里。父子二人用蜂蜡把羽毛黏结起来，做成翅膀，一道飞离。伊卡洛斯飞得太高，阳光融化了蜂蜡，年轻人坠海身亡。

③ 指雅典。

星的领域，而是因为要摆脱那主子，除了凭借你的空间，再没有第二条道路了。倘若斯提克斯^①给我通路，我们早就泗水渡河。既然无路可走，我就不得不改变本性，创造新条件了。”

不幸往往能唤醒才能。谁曾相信人可以飞上天空？为了仿效鸟儿飞翔，代达罗斯将羽毛整齐排列，用麻线把这轻盈的制品绑牢，末端用熔蜡加以固定。这新工具的制作已经告成。孩子欢天喜地地用手摆弄蜡和羽毛，却不知道这器械就是为他而制造的。父亲对儿子说：“瞧，这是送我们返回祖国的唯一的船儿；这是我们摆脱弥诺斯的唯一办法。弥诺斯封锁了其他全部出路，空间之路却并未关闭。就借我的发明去开辟这条路吧。但是，为了认明方向，你可不要去看那忒热亚的处女^②，也不要去看牧夫星座的同伴、配备利剑的俄里翁^③。你插上我给你的翅膀，按我的榜样调节你的飞行好了。我会飞在前面给你引路，你只需紧跟着我，由我带领，你准会平安无事的。假如我们穿越太空的时候，过于接近太阳，蜡就会受不住热；如果低飞时，翅膀太靠近大海，羽毛就会被海水沾湿。在此二者之间飞行吧，我的儿子呀，还得留心风向；你就顺着风儿指引你的方向展翅飞翔。”父亲一边叮嘱，一边把翅膀系在儿子身上，给他示范如何拍动，就像鸟妈妈调教柔弱的小鸟那样。随后他把自己那副装置系在肩上，小心翼翼地摆动身体，就要登上新的旅程。临飞之前，他再三地拥吻自己年幼的儿子，禁不住泪流双颊。

那儿有一座山岗，不如大山那么高，但可以俯瞰平坦的原野。他们两个人就在那里纵身踏上不幸的逃亡旅程。代达罗斯拍打着双翅，还回过头来看看儿子的翅膀，然而却不耽误自身的行程。新奇的旅途令两个人着了迷。伊卡洛斯的恐惧全消，凭着这大胆的技艺，飞起来不知顾忌。一名渔人正借着柔韧的芦苇秆垂钓，看见他们的时候，手里的钓竿

① 冥河女仙，亦指冥河。

② 指仙女卡利斯托，美貌无比，为宙斯所爱，天后赫拉出于嫉妒把她变成母熊，后宙斯把她变为大熊星座。

③ 指猎户星座。

也掉了下来。他们的左边已经见到萨摩斯岛（纳克索斯岛、帕里斯岛还有阿波罗所垂爱的德罗斯岛已经在他们的身后），他们的右边是莱班托斯、林木葱葱的加林奈还有周围水上游鱼众多的阿斯蒂帕拉亚^①。这时候，那少不更事的鲁莽的年轻人，竟朝天上高飞，把父亲抛在后面。他翅膀上的绳索松开，蜡因接近太阳而熔解。他起劲挥动双臂也是徒然，他在稀薄的气流中无法支撑自己。他从高空下望大海，非常害怕。那令他战栗的恐惧使他双眼蒙上黑影。他拍动着空空的双臂，慌乱不已，他不知道如何把自己托起。他坠下来了，在下坠的时候，叫喊起来：“爸爸呀！爸爸呀！我给拉下来了！”他的话还在喊着，碧绿的海水已把他嘴儿封闭。这时候，不幸的父亲（他已不再是父亲了！）高声唤道：“伊卡洛斯！伊卡洛斯！你在哪里？你在天空的哪个部位飞行？”他呼唤着“伊卡洛斯”，瞥见水上漂浮的毛羽。大地接纳了这年轻人的遗骸，大海留存着他的名字。

令爱情持久的不切实方法

弥诺斯无法阻止一个凡人凭借翅膀飞翔；而我，我却声言要留住会飞的仙子^②！想求助于埃蒙尼的伎俩^③，或是想使用取自马驹子头上的东西^④，那都是不对的。为了令爱情持久，美狄亚的药草无济于事，马尔西人^⑤的药方和巫歌也毫无用处。如果巫术能够维持爱情，那么，美狄亚就可以留住埃宋的儿子^⑥，喀耳刻^⑦就可以留住乌利西斯。千万别

① 希腊地名。

② 指爱神。

③ 传说该地的女子会巫术。

④ 据说马驹子头上的某种赘疣可制春药。

⑤ 欧洲古民族名。

⑥ 即伊阿宋。

⑦ 喀耳刻，美丽的女仙子，精通巫术，曾把乌利西斯（即俄底修斯）留在她的岛上一年的，故事详情见《奥德赛》。

指望春药，它只会使少女面容苍白；春药乱人理性，导致疯狂。

令自己可亲可爱

所有不宜采用的办法，都远离我们吧。为了让人家爱你，你得变得可爱；而美貌和身材是不足以做到这一点的。即使你是老荷马所钟爱的尼雷^①或是被女水仙掳走的俊美的许拉斯^②，如果你想留住你的情人而无一旦被抛弃之虞，你就得让智慧才干与身体的长处结合起来。美是脆弱之物。它随着年岁的增长而渐渐消退。它因自己的年限而枯萎。紫罗兰也好，花冠开启的百合花也好，都不会永远开放的。玫瑰一旦落下，就只剩下尖刺儿了。英俊的少年人哪，你也一样，不久你也会发现自己的头发变白的。不久，皱纹也会爬满你的身体。现在你就来培养自己的智慧吧，它是经久的，将成为你肉体美的依托。唯有智慧能长存下去，直至那火葬的柴堆。通过七艺^③来培养自己的智慧，还要学会两种语言^④，你不要把这两件事看得无足轻重。乌利西斯并不英俊，但却善于辞令；这就足以令海上女神^⑤为他而受爱情的熬煎。噢，多少回卡吕普索因为他忙着要动身而悲叹，而且以坚决的口吻对他说：当时的水流不宜航行。她不断地要求他讲述特洛伊城陷落的故事，他几乎总是换一个说法又讲着同一件事儿。两个人在岸边逗留，就在那里，美丽的卡吕普索又想听色雷斯国王浴血的结局。为了满足她，他使用一根小棍（他正好手执小棍子）在厚厚的沙滩上画起图来。他说道：

“这儿就是特洛伊（他在沙上画起了城墙），这是斯摩依河。假

① 尼雷，特洛伊战争中最英俊的希腊英雄。

② 许拉斯，俊美少年，曾参加阿耳戈号船的远航，途中停泊取水，被女水仙看见，女水仙爱其优美风度，把他掳走。

③ 指中世纪的语法、修辞、逻辑、算术、几何、音乐、天文学等七种学科。

④ 指希腊语和拉丁语。

⑤ 指喀耳刻和卡吕普索。

设我的营地在那儿。这里有一片平原（他画上平原）；多隆^①想夺取埃蒙尼英雄^②的马匹的那个晚上，我们就在平原杀了他。那里搭起了西顿人瑞索斯^③的营帐。我就是从那里回来的，还带上我在夜里夺走的他的马匹。”

他正要画其他物品的时候，一片波浪打来，特洛伊城、瑞索斯营房，还有瑞索斯本人都通通化为乌有。于是女水仙便对他说道：“你瞧，这些水就在你眼前抹掉了如此伟大的名字，你靠它继续行程又怎能信赖得过呢？”因此，无论你是谁，别依赖迷惑人的形体；而要拥有身材之美以外的更多长处。

要有讨人喜欢的性格

尤其打动人心的，是巧妙的殷勤。粗暴常引起仇恨和残酷争斗。我们憎恨鹰隼，它以打斗为生；我们也憎恨狼，它专门袭击胆怯的羊群。而人是不向无害的燕子设陷阱的；大家都让鸽子在塔楼上自由栖息。但愿斗殴和恶毒的争吵都远离我们；温柔的话语是甜蜜爱情的养料。有些争吵能使丈夫和妻子疏离，能使妻子和丈夫分开，令他们总以为夫妻之间彼此争拗是理所当然的。妻子带来的妆奁是争吵，而情妇总该听些想听的话语。你们同睡一张床，并不是出于法律的规定。你自己依从的法令是爱情。请出现时带着温存的爱抚和令人悦耳的言辞，使你的情人一见你来就觉得快活。我这爱的技巧并不为富人而传授；那出钱的人用不着我来教训。他每次想要什么，都能够说“收下这个”，这样的人总不缺智慧。我们对他甘拜下风；他讨人欢心的方法比我强得多。我这一诗篇是为穷人而写的，因为我本人在穷的时候，也曾经爱过。当时我没办法送礼，我就送出美丽的言辞。穷人在爱情方面应当小心谨慎；任何不

① 多隆，特洛伊的侦察兵。

② 指阿喀琉斯。

③ 瑞索斯，色雷斯王。

得体的话他都不应当说。有钱情人不会忍受的好些东西，他都不得不忍受。我记得有一次在动怒的时候，我把我情妇的头发弄乱了：那次发怒使我失掉了多少快乐的日子呀！我并不认为我撕破了她的长衣，而且我也没有看见，可是她却一口咬定这一点，我就只好出钱给她再买一件。不过，如果你是聪明人的话。那就请避免我这做老师的过失，也请像我那样，要顾虑到为此而承受的痛苦。对待帕提亚人^①，那就动武好了；对待女友，那要和善，富于乐趣，去做一切能够激发情爱的事情。

必须坚持不懈

如果你的情人难于伺候，不够温柔，请一切都忍受着，坚持下去，她很快就会软化下来的。小心地扭曲一根树枝，它就顺从地弯下。如果你用尽全力去扭它，它就会折断。顺着水流而游，你就能横渡江河；逆水而游，你就达不到目的。具备耐性，能驯服努密底的老虎和狮子。田间的公牛也是慢慢地才屈服于牛轭的。有哪一个女子比阿卡迪亚^②的阿塔兰塔^③更野性难驯？然而，无论她如何野性，她还是受一名男子^④的摆弄。据说，弥拉尼翁常常在树林的阴影下为自己的命运也因为那少女^⑤的严酷而哭起来。他经常受她的指挥把诱捕鸟兽的网儿扛在肩上，也常常用犀利的长矛去刺那些残暴的野猪。他也被希拉遏斯^⑥的利箭所伤；不过，另一种箭伤^⑦他受得更深。我并不要你手执兵器进入梅纳

① 帕提亚人，西徐亚人的一支。

② 阿卡迪亚，希腊地名。

③ 阿塔兰塔，著名的女猎手，幼时被弃于山中，吃母熊奶得生，后由猎人养大，善跑，凡向她求婚的人必须与她赛跑，赛输的，她就立刻把他刺死。弥拉尼翁得女神之助，施巧计赢了阿塔兰塔。赛跑时，他边跑边扔女神赐予他的金苹果。阿塔兰塔因为捡金苹果而落在后面，终告失败。于是她成了弥拉尼翁的妻子。

④ 指弥拉尼翁。

⑤ 指阿塔兰塔。

⑥ 希拉遏斯，半人半马怪物，弥拉尼翁的对手，为阿塔兰塔所杀。

⑦ 指被爱情之箭所伤。

尔山^①，也不要作肩负捕网；更不要你袒胸迎利箭。我这审慎的课程将教给你一些易于遵循的指令。

还要殷勤讨好

如果你的情人抗拒，那你就让步。你会在让步中成为胜利者。你要约束自己，只限于扮演她要你担当的角色。她责骂时，你就跟着责骂；凡是她称赞的，你也跟着称赞。她将会说的，你把它说出来。她将要否定的，你先行加以否定。她笑吗？你就陪着她笑。她要是哭起来，你可别忘记跟着她哭。你就按照她的脸色来调节你自己的面部表情好了，如果她喜欢赌博，用手掷象牙骰子，那你就故意掷不好，才把下一手传给她。假如她玩小骨游戏，为了使她不致玩输而付款，那你就得设法常常令自己运气不佳。如果你们玩的是棋子，你就让自己的兵士失利，让玻璃敌手^②得胜。她的遮阳伞张开，你就为她持着。如果她要穿过人群，你便为她开路。请殷勤地将脚踏板放到她的舒适睡床之旁；为她的娇嫩的小脚脱下或穿上鞋子。虽然你冷得打战，你也得常常把你情人的冰冻的双手放到你怀里取暖。你虽是个自由人，但也无妨代她手持镜子，不要不好意思（纵然不好意思，也该令你欢喜）。那位令自己的后母疲于放怪物给他拦路的神人^③，他配得上进入被他所支撑过的天宇。据说就是他，也曾经在伊奥尼亚^④的少女当中拿过针线篮子，而且还纺过粗羊毛。迪兰特的英雄^⑤服从自己情人的命令。现在你别犹豫了，他曾经承受的，你也就承受吧！

① 梅纳尔山，阿卡迪亚的一座山。

② 当时的棋子用玻璃或水晶制造。

③ 指罗马神话中的著名英雄赫丘利。

④ 伊奥尼亚，希腊地名。

⑤ 指赫丘利。

如果人家约你去集市广场，那你就设法总是在指定的时间之前到达，而离场却愈迟愈好。她跟你说“到某某地方”，那你就放开所有事情飞奔而去，别让人群耽搁你的路程。晚上，她赴宴之后要回家，如果她呼唤自己的奴仆，你便迎上去，供她差遣。她在乡间，跟你说：“你来呀。”如果你没有车子，徒步也要赶去：爱神是厌恶拖延的。什么都不得拦阻你：天色不好也罢，酷热难当也罢，荆棘铺路也罢。

不要因受阻而却步

谈爱犹如服兵役。怯懦的人们，且请退下。懦夫是不该来捍卫这种旗帜的。黑夜、寒冬、长路、剧烈痛楚，所有辛劳的考验，在这欢乐的营地中，这都是理应忍受的。你需得时常承受自云中落下的瓢泼大雨，你常常冷得颤抖，还得席地而眠。

传说森托斯之神^①，曾替费赖国王阿德墨托斯放牛，也曾住在寒微的茅舍里。福玻斯^②不以为羞，谁会认为这是可耻？如果你想得到持久的爱，那就请去掉一切傲气。如果你没有安全而又易走的路径去会你的情人，如果在你的面前大门深锁，那么，你就走一条险路，偷偷地从屋顶入内，或是从高高的窗户溜进去也可以。你的情人准会喜出望外；她知道你为她而甘冒风险，这对她来说便是你真爱的明证。利安得^③啊，你本来可以无须常常看望你的情人，而为了向她表达你的感情，你却夜夜泅渡海峡。

争取奴仆的照应

按照奴婢的等级，争取她们，赢得她们的照应，不要以此为耻；也

① 森托斯之神，指阿波罗，森托斯是其出生地的一座山。

② 福玻斯，即阿波罗。

③ 利安得，海洛的情夫。

不要以为争取奴隶就不光彩。喊着名字向每个人打招呼（这对于你分毫无损），有心计地握握他们卑贱的手。在庆贺幸运之神的日子^①，再进一步向跟你讨赏的奴隶送点小礼物，这样做所费有限。高卢人曾被罗马奴婢的衣饰蒙骗而受惩罚，在这个纪念日子里^②，也请送点礼物给侍女。相信我吧，让这些小人物的利益着想。尤其不要忘记那守门人，也不要忽视给卧房看门的奴仆。

送什么礼？

我不要你向情人赠送贵重礼物，礼轻也无妨，只要精选，而且送得巧妙。当田野展示其丰富的收成、沉重的果实满压枝头的时候，你就叫一名年轻的奴仆给她捎上满满一篮农家的礼物。你可以说，这礼物采自你的田间，即使它是从“圣路”集市上买来。你叫人捎些葡萄，或是捎些阿玛莉里斯^③所喜爱的栗子。不过今天她不再喜欢栗子了。

你还可以送只画眉或送个花环，表明你对她的思念。有人也用这些来送无儿无女的老人，希冀得到些什么，多么的不光彩。噢，那些不怀好意送礼的人，真是该死！

我该不该劝你也赠些柔情的诗篇呢？很可惜，诗歌现时不大受重视。人们赞美诗歌，但想要的却是厚礼。只要他有钱，粗人也照样得人欢心。我们这个时代真正是黄金时代：黄金换来最大的荣誉，黄金赢得爱情。荷马啊，就是你亲自到来，还携同诸位缪斯，如果你什么礼物也不带，人家也会把你拒于门外。

有教养的女子并非没有，但居于少数；其余的女子，并无教养，却

① 指6月24日，这是罗马国王为幸运之神建立神殿的日子。

② 这个纪念日是7月7日。传说高卢人撤退之后，罗马邻近的民族（并非高卢人）敦促罗马元老院向他们交出全罗马的自由妇女。罗马听了一个奴婢的献计，罗马女仆穿上了她们女主人的衣裳，进到敌人的营房，把他们灌醉从而使罗马军队赢得了胜利。于是这一天便成为“女仆节”。

③ 阿玛莉里斯，维吉尔牧歌中提到的名字。

要摆出那个样子。你在诗篇中，二者都需恭维，不管诗句是优是劣，就让读者凭自己引人入胜的朗诵技巧，去强调其价值。为有学问的、无学问的女子熬夜而写就的诗篇，或许能权当送给她们的一件小小的礼物。

你自己要做的事情，你认为有用的事情，你得设法总让你的情人要求你去做。你许诺给一个奴隶自由？你就设法让那奴隶向你的情妇求情。你要赦免一名奴隶的苦刑？你本意如此，也要让她觉得多亏她才这样做。你得到的是实际好处，而面子却留给了她。你没有任何损失，而她却自以为拥有王后般的权威。

赞赏不已

如果你很想保持你情人的爱情，那你就要做到让她相信你在惊叹她的美丽。她身披提尔产的紫色外套吗？你便盛赞提尔紫外套。她穿着科斯岛制的布料吗？你便认为科斯布料对她正合适。她金饰耀眼？你便说，她在你眼中，比黄金更宝贵。假如她选择毛皮，你便称赞说，她穿起来真好。假如她在你面前出现，只穿单衣，你便喊叫一声：“你撩起了我的火焰！”再轻声地请求她，当心别冻坏了身子。她的头发简单分梳？你就把这种梳法夸赞。她头发用热铁卷曲过？你就应该说，你喜欢卷发。她跳舞的时候，你称赞她的手臂；她唱歌的时候，你欣赏她的嗓音；她停下来的时候，你便惋惜地说，她结束得太早。甚至是拥抱，还有令你快乐的事儿，你都可以大加称赞，还可以称颂夜间的隐秘欢愉。即便她比那可怕的海怪美杜莎^①还要暴烈，对于她的情郎来说，她也会变得温柔而善良。你可不要表露出借言语来掩盖你的思想，你的脸色可不要否定你的言辞。技巧隐藏起来，那是有用的。如果被发现，那就叫人难堪，而且永远失去别人的信任。

① 美杜莎，蛇发女妖。

表露忠诚

秋天临近，那是一年中最美的时节，鼓满紫红液汁的葡萄差不多红透，我们时而感到刺骨的寒意，时而又感到令人轻松的炎热；这种变化无常的天气常常叫人倦怠。但愿你的情人健康如常！但是，如果她有些不适，不得不卧床，如果她因恶劣天气影响而生病，那么就让她清楚地见到你的爱与忠诚！这时候，你播下种子吧，日后，你就会有丰厚的收获。不要因病人难看而有厌恶之意，凡是病者准许你做的事情，你的双手都要去做。让她看见你哭泣；她亲你时，可不要因厌恶而退缩，就让她枯干的双唇吮饮你的眼泪！为她的健康多多祝愿，而且总是高声祝愿；只要她有可能喜欢，你就准备些吉兆的梦儿对她讲。你叫一个老妇来清洁睡床和卧房，她颤抖的手提着硫黄和鸡蛋。所有这些照料都会留下痕迹，珍贵爱情的痕迹。许多人就用这种方法赢得在遗嘱上的位置。不过，但愿你的效劳不致让病人憎厌，你的亲切殷勤该有一个限度。不要打扰她进食；也不要端苦药给她；这个，让你的情敌去做好了。

习惯的力量可增进爱情

不过，你扬帆离港时候的风，已经不再是你在大海航行时候所利用的风了。新生的爱情并不牢靠，要借习惯之力使它巩固。好好地培育它，随着时间推移，它会变得坚固起来。这头你现在畏惧的公牛，它小时候你曾常常抚摸。这棵你在它浓荫下躺卧的大树，当初不过是一株小茎。江河的源头细小，它在前进中壮大，流经之处，将百川之水吸纳过来。

请设法让你的美人儿和你厮守熟稔，什么也比不上习惯的力量。为了令她形成习惯，你得不厌其烦。让你的情人总是见到你，听到你的声音。无论白天黑夜，你的面容都得出现在她的眼前。不过，当你有把握认为，她会舍不得你走开，你的离开多少会引起她的牵挂，这时候，你

就让她憩息一下。休耕的田地可望丰富的收成，干旱的土地更能吸收天降的雨水。当德摩福翁^①在场的时候，菲利斯并没有对他表露出过分的热情。待他扬帆远航以后，她那情爱之火却猛烈燃烧。机灵的乌利西斯远去也曾使比妮罗布饱受折磨^②。拉娥达蜜亚^③啊，你所爱的人儿^④也是不在身旁的。

但是，离开的时间短一些更为稳妥，因为牵挂之心会随时间而减弱；不在身边的人印象模糊，新的情爱便偷偷地潜进她的心里。墨涅拉俄斯不在的时候，海伦不愿单独过夜，便投进客人的温馨的怀抱。墨涅拉俄斯，你多么傻啊！你一个人独自走了，却把客人和妻子留在一个屋子里。你呀，糊涂虫，你这是把怯懦的鸽子交给座山雕，把群羊托付给山上的恶狼！不，海伦是没有过失的，她的情人也没有犯罪。他做的是你自己以及任何人都做的事情。你给他们提供了时间和地点，也就促使他们成奸。年轻的妻子除了遵循你的旨意之外，还能听从什么？她还能怎样做呢？她的丈夫不在家，而身旁又有一个并不粗俗的客人，再说，她又害怕在你离开的睡床独寝。让阿特柔斯的儿子^⑤去想想他该怎么办好了，我嘛，我是宽恕海伦的。她不过利用了一个善良丈夫的好意而已。

但是，勃然狂怒、以其厉害的门牙把群犬打翻在地的凶猛的野猪，正在给幼狮哺乳的母狮子，给行人不经意踩伤的小蝻蛇，全都不如那在丈夫的睡床上捉住情敌的女人那么可怕。她内心的狂怒在脸上表露出来。她寻找铁器，寻找火，忘记了任何克制。她奔跑着，就像被阿奥尼

① 德摩福翁，雅典国王忒修斯之子，与色雷斯公主菲利斯相爱并订了婚，因远航而没有履约回来，令菲利斯在绝望中自缢身死。

② 乌利西斯即奥德修斯。

③ 戈耳革的母亲是阿尔泰娅。

④ 指普洛忒西拉俄斯，拉娥达蜜亚的丈夫。

⑤ 这里就是指墨涅拉俄斯。

之神的双角触碰^①。丈夫的罪过，婚姻准则的侵犯，生于法兹江畔的野蛮妻子^②在自己儿子的身上进行了报复。另一个残酷的母亲，是这只有你看到的燕子^③。瞧，它胸前还带着血红的印痕。相配婚姻，牢固的结合，就这样打破了。谨慎的男子应当远避这种指责。

.....

维纳斯受了侮辱，便拿起武器，以一箭还一箭；她刚为之而痛苦的事情，她也设法让你为此而痛苦。当阿特柔斯的儿子^④只满足于一个妻子的时候，他的妻子也是贞洁的，是丈夫的负情造成妻子犯罪。她知道，手执月桂和圣带的克律塞斯^⑤无法要回自己的女儿。她也知道，布里丝^⑥啊，引起你痛苦的劫持，以及因不光彩的耽搁而延长的战事。所有这一切，她都是听来的。但是，那普利阿摩斯的女儿^⑦，她倒亲眼看见了，因为那个胜利者竟然不知羞耻地让女俘把自己俘虏过去。因此，廷达瑞俄斯的女儿^⑧就给堤厄斯忒斯的儿子在自己心上和床上留一个位置，对丈夫的罪过恨恨地进行报复。

.....

在某种情况下引起嫉妒

可是，多才的埃拉托啊，你为什么令我走向这种魔幻技巧的迷途呢？我的车子应该紧紧沿着界碑前进。刚才我劝你遮掩过失，此刻我却劝你改变路线，把你的不忠公开出来。不要指责我前后不一。载客的船

① 阿奥尼之神，指酒神巴克科斯，阿奥尼是其居住的地方；双角代表不可抗拒的力量。

② 指美狄亚。

③ 指菲罗墨拉的姐姐普洛克涅。

④ 指特洛伊战争中的希腊军统帅阿伽门农。

⑤ 克律塞斯，阿波罗神的祭司，他的女儿是克律塞伊斯，曾成为阿伽门农的女俘。

⑥ 布里丝，阿喀琉斯的女俘，后被阿伽门农夺去，这成为希腊军两大将领失和的原因。两将领和解后，她又被送还给阿喀琉斯。

⑦ 指卡珊德拉。

⑧ 即阿伽门农的妻子。

儿并非总是乘一样的风，因为在航程中推动我们前进的，有时是来自色雷斯的北风，有时却是东风。我们的风帆常常被西风鼓起，也常常由南风推动。请看看驾车人吧：他时而放松缰绳，时而巧妙地勒住狂奔的快马。

有些女子，你对她们谦卑顺从，无济于事；如果没有任何情敌，她们的情爱便会减弱下来。富裕往往令人陶醉；沉浸在幸福当中，不易表现出平和的心灵。你瞧，一个慢慢耗尽燃料的几乎熄灭的火堆，它在白灰的覆盖下已经逝去；可是，如果放下硫黄，熄灭的火焰又会重新燃烧，而且放出先前一样的光芒。因此，当心灵因感到安全而松懈麻木的时候，就该用尖锐的刺激唤醒爱情。请设法让你的情人为你而感到心绪不安，重新燃起她内心逐渐冷却的焰火；让她知道你的负心而惊恐失色。

噢，这样的人真是异常幸福、无比幸福的呀：他的情侣因受欺侮而感到痛苦，她一听到自己不愿意加以证实的变心便晕倒过去；可怜的姑娘，她失声无语，面容骤变。但愿我能成为那个被她狂怒地扯着头发的人！但愿我能成为被她的纤指划破薄薄脸皮的人！她以凶狠的目光盯着他，看着他无法不落泪，没有了他，她就是想活也不能活下去！如果你问我：要放多长时间让她抱怨自己的受辱呢？我的回答是：时间不可太长。拖延过久就会使怒气积聚力量。赶快用你双臂搂住她白皙的颈项，让她涕泪纵横的脸庞紧靠着你的胸膛。你以热吻回报她的哭泣；她哭泣时，你献给她爱的欢愉。这样，就会平静下来。这是消除怒气的唯一方法。当她暴跳如雷的时候，当她似乎是势不两立的敌人的时候，你便请她到床上谈和，她会柔顺起来的。在床上，便放下武器，达成和谐一致。相信我吧，宽恕是从床上出来的。刚才争斗的鸽子，此时便亲起嘴来；它们的咕咕叫声是爱情的话语。

世界的初期，安排无序，一团混沌，分不清星辰、陆地和海洋。不久，天置于大地之上，海洋把陆地环绕起来。混沌划分为各种成分。森林成了猛兽的住所；天空成为飞鸟的家乡；游鱼潜在流水里。当时人类

孤寂地在原野上游荡，他们肌肉发达而缺乏智慧，除一副粗鲁的躯体之外便没有什么。树林是他们的居所，他们以野草为食，以树叶为床。他们很长时间彼此不认识。据说是抚爱的感官之乐令这些野性的心灵柔顺起来。女人和男人在一处相遇，他们要做的事儿，无师自通。用不着任何技巧，维纳斯便履行了自己的温柔职责。雄性的鸟儿有它所爱的雌鸟，鱼儿在水中找到共享欢乐的伴儿，母鹿追求着公鹿；雄蛇和雌蛇结合在一起，交配的母狗，一直附在公狗身上；雌羊欢天喜地接纳雄羊；公牛高兴地找到母牛交配；雌山羊接受令人厌恶的雄山羊的猛攻；母马发情，不顾江河阻隔，要到远远的地方寻找公马去。

因此，勇敢地向前吧，为了平息你情人的怒气，请应用这种强力的良方。唯有它能使她强烈的怨恨消解。这比玛卡翁^①的液汁还胜一筹。你犯了过错之后，这种良方能使你恢复原先的地位。

认识自己以发扬自身的长处

我这样歌唱的时候，阿波罗突然在我面前出现；他用手指弹拨他的金琴琴弦。他的手中执着一束月桂，他神圣的头上戴着月桂冠。这位不难识别的先知神人走近我，对我说道：“你呀，你这教人轻松自如去爱的导师，把你的弟子领到我的神殿中来吧。这儿有一条铭文，已经传到世界的各个角落，它敦促每个人认识自己。唯有认识自我的人，才会爱得聪明，才会量力而为。天生一副好颜容的，就应该让人欣赏个够。长有一身细嫩皮肤的，就应当常常赤膊而卧。言谈动人的，要避免阴郁的沉默。会唱歌的，就歌唱吧。会饮酒的，就把杯吧。不过，夸夸其谈的人们，可不要在日常的交谈中进行朗诵；怪诞的诗人，你们也不要再在谈话中诵读自己的诗篇。”这就是福玻斯^②的忠告，请听从他的忠告吧！这位仙人的神圣之口发出的是颠扑不破的真实言辞。

① 玛卡翁，著名医师。

② 即阿波罗。

现在我再来谈一些更为切近我们的事情。谁爱得聪明，谁就会赢得胜利，谁就会得到符合我们“技巧”所要求的東西。

爱情的忧伤

地力消耗，我们下种，田畴未必始终都有好收成。船儿航程难料，未必总能乘上顺风。快乐无多，而忧愁不少，这就是谈情说爱的人的命运。但愿他们对诸多的折磨做好思想准备。阿笃斯山^①上的兔子，希勃拉山^②上养的蜜蜂，绿叶橄榄树结的果子，海滩上的贝壳，为数之多都比不上爱情上的折磨。我们所中的利箭满蘸苦液。人家对你说，你的情人出门了，你可能正看见她在家里，那你就算她已经出门，认为你的眼睛看错好了。她答应你来过夜，可是却大门紧闭；那你就耐心忍受，就在肮脏的地上席地而卧。也许来一名撒谎的婢女，以傲慢的口吻冲你说：“怎么搞的？这男人竟在门前纠缠！”这时你便以哀求的姿态，用动听的言辞向大门说话，还得恳求那忍心的侍女；你得除下那戴在头上的玫瑰花环^③，把它放在门槛上^④。如果你的情人想见你，她就会出来；如果她避而不见，那你就走开。有教养的男人是不应该硬来的。难道你想逼得你的情人非这样说话不可：“这家伙真叫人无法摆脱！”谈情说爱的心境并不是随时都有的。你不必羞于忍受美人儿的辱骂，甚至痛打，也不必羞于去吻她的纤纤小足。

面对情敌的举止：玛斯、维纳斯和伏尔甘

我为什么停留在一些琐碎的事情上呢？我的思想渴望着接触更重大的课题。我要歌唱的是大事情。读者诸君，请仔细注意。我的任务艰

① 阿笃斯山，希腊哈尔基季基的一座山。

② 希勃拉山，西西里的一座山，古代以蜂蜜而著名。

③ 参加宴会者一般头戴花环，这表明书中的人物刚从宴会归来。

④ 这是求爱的表示，有时也把花环挂在门上。

难，但如无限险，何来功业？我的《技巧》要求你做的是艰巨的工作。

耐心地忍受情敌，胜利将会属于你。你将作为得胜者登上伟大的朱庇特的神殿。请相信吧，那里发出的不是人的语言，而是希腊橡树的神谕^①。我的《技巧》不可能提供更重要的东西。女友向你的情敌做眉眼？请忍受着。她写信给他？别去碰书信。她愿意从哪里来就让她从哪里来；她喜欢去什么地方就让她去。这种曲意逢迎，一些丈夫对自己的合法妻子都这样做了，尤其是进入温柔梦乡的时候。我承认，这方面的技巧，我并不完善。有什么办法呢？我自己就达不到本人要求的境界。

怎么？人家在我面前向我的美人眉目传情，我却忍受下去！我怒火中烧，却不做出过激举动！我记得有一天，她情人和她亲吻；我就为了这吻而大发脾气。我们的情爱便满带野蛮的言行！这个毛病给我的损害已不止一次。允许别人到自己情妇家中的人却机灵得多。但最好还是装聋作哑，让她把自己的变心隐藏起来；别迫使她装模作样，以掩饰自己的脸红。年轻的人们哪，这也是不必去揭穿你们的情人的理由。就让她们欺骗你们好了，让她们欺骗你们的时候，还以为你们是受她们的话蒙蔽的。揭穿一对情人，反而令他们爱得愈深。他们俩一旦忧戚与共，就会导致他们在失足的方面坚持下去。

我们来讲一个整个天上都熟知的故事，即关于玛尔斯和维纳斯的故事。由于伏尔甘^②的妙计，他们两个人被当场抓获。玛尔斯战神狂恋着维纳斯，凶猛的战将成了俯首的求爱者。维纳斯对这位指挥战争的仙人并没有粗暴相对，也并非铁石心肠；因为没有任何女神比她更温柔的了。据说，这位爱开玩笑的女子，多次取笑丈夫的拐脚以及因火或因劳作而变得坚硬的双手！同时，她还在玛尔斯面前模仿伏尔甘的动作。这在她身上倒十分好看，她的美色更添千般娇媚。开始时，他们两个人通

① 传说鸽子栖息在橡树上，能发人言，表达神谕。

② 伏尔甘，火神和锻冶之神，维纳斯的丈夫，曾用一张巧妙的网把维纳斯和玛尔斯双双捉住。

常都掩饰自己的幽会；他们的罪过情欲满含着保留和羞耻。由于太阳神的揭露（谁逃得过太阳神的眼光呢？），伏尔甘了解到妻子的行为。太阳神哪，你做出了一个多坏的榜样！你倒不如向维纳斯索取报酬。为了报答你的保密，她也会献给你一点什么的。伏尔甘在床的四周和上面布下了令人觉察不到的大网。他的杰作肉眼是看不出来的。他装作要动身到利姆诺斯^①去。一对情人便来幽会，两个赤条条的，全落在大网之中。伏尔甘唤来诸神，给他们看看这一对被俘者所呈现的美妙形象。据说，维纳斯几乎忍不住流泪。两个情人无法遮住自己的脸容，甚至不能用手掩盖自己不愿别人看见的部位。

当时一名神祇笑着说：“诸神中最勇敢的玛尔斯，假如说链条令你感到拘束，就请交给我好了。”经过海神尼普顿的求情，伏尔甘才勉强放了这一对囚徒。玛尔斯隐退至色雷斯，维纳斯到了帕福斯。伏尔甘哪，经过你这次所使出的高招之后，他们两人从前偷偷摸摸干的，现在竟然公开来做了；因为他们已经失去羞耻之心。而你自己也常常承认，你的这一做法愚蠢而又鲁莽；据说，你也后悔自己所施的妙计。

你们可千万别干这样的事情，当场被捉的狄俄涅^②，是不允许你们设置她曾经深受其苦的陷阱的。不要在情敌的周围布网，不要截查偷写的情书。如果合法丈夫认为这样做是恰当的话，就让他们去做好了。我再一次郑重宣布，这里并非拿法律所禁止的东西开玩笑。我们不让公民之妻混到我们的游戏中来。

在爱情方面绝不张扬

谁敢将刻瑞斯^③的神秘祭仪和萨莫色雷斯岛上的庄重仪式向局外人透露呢？保守秘密，算不上多大的功劳；而张扬应当是秘而不宣的事

① 利姆诺斯，希腊岛屿，伏尔甘喜去的地方，也是他最受崇拜的地方。

② 狄俄涅，维纳斯的母亲，此处引申为维纳斯。

③ 刻瑞斯，谷物女神。

儿，却是重大的罪过。饶舌的坦塔罗斯，想摘树上的果儿，无法到手；站在水中央，却要忍受焦渴；他真是活该如此，维纳斯尤其要我们保守她祭礼的秘密。我要提醒你们：可不要让任何多嘴的人参与她的祭仪。维纳斯的秘密并非藏在箱中，祭礼也没有以猛烈的铙钹声伴随。是的，我们每个人都参与其事，但每个人都愿意严守秘密。维纳斯自己亦如是，当她脱下衣裳时，俯身前倾，并用左手遮掩她那动人的隐私部位。动物在众目睽睽之下随处交配。年轻的姑娘，面对此景象，常常避而不看。我们幽会所需要的，是一个关得严紧的房间；我们一般都用布料把羞于示人的部位遮盖。我们寻求的是暗处，起码是半明半暗的地方，比大白天要幽暗的去处。在那没有瓦遮阳挡雨的时代，在那以橡树为隐蔽处、以橡实为食的时代，人们也并非在光天化日之下交欢，而是在山洞里，在树丛内；还在野蛮时代，就已经有羞耻的顾忌了。而我们今天却把夜间的业绩大肆张扬，我们以很高的代价换来什么呢？仅仅是夸夸其谈的乐趣。人们还到处详细描述一切女子的风韵，逢人便说：“这个女子，我已得手！”总有某一位可用手指指给人家看，以致所有你要接触的女性都成了不光彩话题的对象。更有甚者，有些人还凭空造出一些艳遇的故事来（这些故事如果的确如此，他们自己准会否认）。听他们说来，天下的女子，谁都跟他们睡过觉。虽然他们不能得到其人，但已损害其声誉；身体虽然贞洁，而名声却受玷污了。去你的吧，我们讨厌的看守者，替你的美人儿关好门吧，给坚固的大门加上重重的锁好了。既然有些人毁人声誉，想叫别人相信他们并未到手的幸福，那又在什么地方能找到可靠的庇护呢？至于我们，我们谈及自己的成功，甚至是真实的成功，都非常克制。我们用无法穿透的沉默的神秘帷幕把自己的偷情掩盖起来。

甚至赞扬爱侣的缺陷

你尤其不可指摘一个女子的身体缺陷。多少情郎对此是装作视而不

见的！那个脚上长着快翼的人^①可不曾非议安德洛墨达的肤色。大家都一致认为，安德洛玛克身材过长，只有一个人觉得她高矮适度，那就是赫克托尔^②。你不易忍受的，应当去习惯它；那你就并不难忍受了。习惯令许多事情变得易于接受。而爱情初生时却对什么都敏感。刚接在绿色树皮上的新枝还十分娇嫩，微风一吹，它就会倒下来。不久，它随着时间的推移而变得稳固；新枝长成了粗壮的大树，迎击风暴，还结出嫁接的果实。时间冲淡一切形体的缺点；当初的缺陷，随着时光流逝，便不再成其为缺陷。我们的鼻子未习惯的时候，忍受不了牛皮的气味；久而久之闻惯了，也就感觉不出这股气味来。

况且有些字眼可以用来掩饰缺陷。人们把血色比伊里利亚的松脂还黑的女子唤作棕色女郎。她眼睛斜视吗？说她像维纳斯好了。她长一双黄眼睛？就说她像密涅瓦。她瘦得仅存一丝生命气息？你就说是体态轻盈。矮小的，称作娇小玲珑。臃肿的，唤作体格丰满。简言之，就是用最接近的优点把缺陷掩饰起来。

年龄

别问她的年龄，也不要打听她的出身（这是刻板的检察官的职责！），尤其是，当她并非花信年华，艳丽时光不再，而且已经自拔灰白头发的時候。

年轻人哪，这个年龄，甚至更大一点的年龄，仍然是有用的。是的，这一片人们不屑一顾的田地，会有所收成；这一片田地，也宜于播种。当精力和年岁许可的时候，别怕劳累。不久，令你佝偻的衰老之年，便会悄悄地来临。用你的桨，劈开海水；用你的犁，耕耘土地；或是用你好斗的双手，拿起杀人的武器；再不然，就把你男性的精力和关怀献给妙龄的妇人。后者也是一种服役；这种服役也带来财富。

① 指珀耳修斯，安德洛墨达的丈夫。

② 赫克托尔是安德洛玛克的丈夫。

再说，这种年纪的女子更懂情爱之事，她们富于经验，而唯有经验才造就出艺术家来。她们着意修饰，以弥补年岁的侵蚀；她们小心在意，不让自己显出老妇的样子来。在情爱方面，她们会按照你的意愿，造出千姿百态。没有任何春宫画册会摆出那么多的姿势。她们感受的快感并不借人为的刺激而生。为了享受到真正的欢乐，需要女人和男人同样参与。我讨厌那种并不能令双方都获得充分满足的搂抱，我对男童之爱兴味索然的原因就在于此。我讨厌那种因为必须委身而委身的女子，她无动于衷，还在想着她的编织活计。出于义务而给我的快乐，我并不感到惬意；我不要女子对我尽什么义务。我愿意听到表明她享受快乐的声音。但愿她要求我放慢一点，忍住不退。我多乐意看见似醉如狂的情妇的一双求饶的眼睛，她精疲力竭，久久地不想人家触碰她。

可是这些长处，老天却不赋予稚嫩的少女，而通常要到三十五岁之后才见到。就让急性子的人去喝新酒好了；至于我，我要喝那执政官时代的酒瓮所盛的我们祖先酿下的陈酒。

梧桐只有长到足够的日子才能遮阳；刚剪割的草地扎伤赤脚。怎么！你宁愿要赫尔弥俄涅^①，而不要海伦？戈耳革^②要胜过她的母亲？无论如何，如果你愿意和成熟的维纳斯打交道，只要你坚持下去，你会获得丰厚的酬报。

床第之事

现在两个情人上了同谋共犯的床；缪斯呀，在他们卧室的紧闭房门之前，请停下脚步吧。他们无须你的帮助，自有千言万语倾诉；在眠床之上，连左手也不得空闲。手指会在爱神秘密之箭投射的地方有所动作。勇士赫克托尔当初就是这样对待安德洛玛克的，他不仅仅在战场上才是个好手。伟大的阿喀琉斯，当他倦于征战，躺在柔软的睡床休息的

① 赫尔弥俄涅是海伦的母亲。

② 戈耳革的母亲是阿尔泰娅。

时候，他对女俘布里丝的举动也是如此。布里丝呀，他那双手是染着弗里吉亚人的鲜血的，可你还是承受着他的抚摸。淫荡的妇人哪，令你快乐的，不正是你身上领受到那双胜利者之手吗？

请相信我吧，不要急于达到快感的高潮；而要经过几次迟疑，不知不觉慢慢地达到这种境地。当你找到了女子喜欢领略人家抚爱的地方，你不必害羞，尽管抚摸好了。你就会看到你的情人双眼闪耀着颤动的光芒，犹如清澈的流水反射太阳光线。接着便传出呻吟之声，温柔的细语，甜蜜的叫唤以及表达爱欲的言辞。但不要过度扬帆，把你的情人甩在后面，也不要让她超过你，走在你的前头。要同时赶到临界的地方；当男女二人都败下阵来，毫无力气地躺卧着，这时候的快乐真个是无以复加！当你悠闲自在，不必因恐惧而不得不匆匆偷欢的时候，你是应当遵循上面的行动规矩的。而当延迟会招致危险的时候，那就得全力划桨，用马刺去刺你那匹全速飞奔的骏马。

结束语

本卷行将结束，怀有感激之心的年轻人哪，请赠给我棕榈，并在我洒了香水的头发上，给我戴上爱神木的花冠。希腊人中精于医术的，是波达利里俄斯^①；勇武出名的，是埃阿科斯的孙子^②；长于辞令的，是涅斯托尔^③；犹如卡尔卡斯^④之擅长占卜，亦如忒拉蒙^⑤之子之善使兵器，再如奥托墨冬之长于驾车；我也一样，我是爱情的专家。男子汉哪，请来歌颂你们的诗人吧，赐我以赞美之词，让我的名字在全世界传诵。我给你们提供了武器，即如伏尔甘给阿喀琉斯供应兵器一样^⑥。阿

① 波达利里俄斯，军中名医。

② 指著名英雄阿喀琉斯。

③ 涅斯托尔，特洛伊战争中的名将。

④ 卡尔卡斯，特洛伊战争时希腊联军中的随军预言家。

⑤ 指埃阿斯。

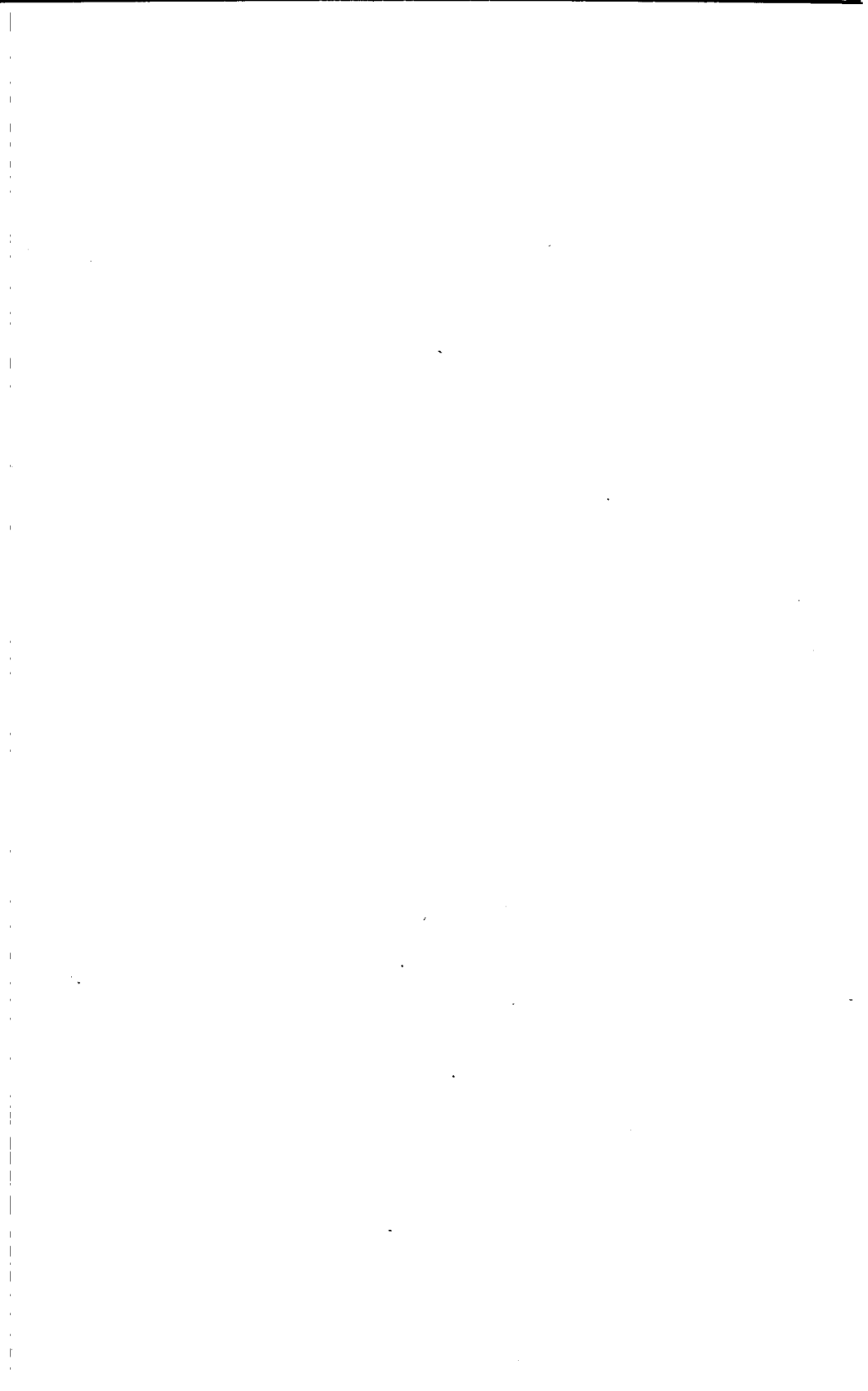
⑥ 伏尔甘曾为阿喀琉斯制造盾牌。

喀琉斯已经战胜，希望凭着我的赠言，你们也会成为胜利者。但愿所有靠着我的利刃战胜阿马宗女子^①的人，在他们的战利品上写上：“奥维德是我的导师。”

而现在温柔的少女们向我请教了，稍候一下，你们即将成为我下一卷的描述对象。

（选自〔古罗马〕奥维德《世界性爱经典全书》，黄建华、黄迅余译。）

^① 传说这是善战民族的女子，她们丢弃所养的男孩，而且烧去自己的左乳，以便弯弓。此处只是比喻的用法，指一般女子而言。



第三讲 论性爱

[德] 叔本华

叔本华 (Arthur Schopenhauer, 1788—1860), 19 世纪德国哲学家, 唯意志论的创始人。主要著作有《作为意志和表象的世界》、《论自然意志》、《伦理学的两个根本问题》等。

论性爱

[德] 叔本华

【编者按：本篇以作者特有的犀利眼光论述了人类性爱的起源，将其归结于人类种属传承的本能。以一种不容分说的自信语气分析和评说了人类在性爱方面的种种行为及其动机。】

你们这些有智慧和高深学问的人，
你们想过，并且也知道，
一切事物为何都要交配？
这到底是怎样发生，
他们为何亲吻和相爱？
你们这些高贵的智者，
告诉我这到底是怎么了？
何时、何地、为何
这会发生在我的身上？

——比格尔^①

^① 戈特弗里德·比格尔（1747—1794），德国诗人、法学家。

我们习以为常地看到文学家主要着眼于描写性爱。总的来说，性爱是所有戏剧作品的主要题材，这里面既有悲剧，也有喜剧；既有浪漫剧，也有古典剧；既有出自印度的，也有产于欧洲的。性爱也同样是绝大部分抒情诗和史诗作品的素材，尤其当我们把浪漫爱情小说也归入史诗作品的类别时——这些浪漫爱情故事自多个世纪以来，在欧洲的文明国家年复一年地大堆涌现，其定期重复就像大地结出的果实。至于所有这些作品的主要内容，那都不外乎是对性爱从多方面或简短或详尽的描写。而描写这一主题的最成功的作品，诸如《罗密欧与朱丽叶》、《新爱洛绮丝》^①、《少年维特的烦恼》等则获得了不朽的声名。拉罗什福科^②认为狂热的爱情犹如鬼魂：所有人都谈论它们，但却没有一个人亲眼见过它们。利希腾贝格在他的文章《论爱情的力量》（《杂作》，1844）里怀疑和否认这一激情的存在，认为这一激情并不合乎自然。但是，他们两人都大错特错了。这是因为一件有悖于人性，并且为人性所不熟悉的事情，不会在各个时代都受到文学天才们不知疲倦地描绘和表现；这类作品也不会吸引人们始终不变的兴趣。缺乏真理的东西不会具有艺术美：

真实的才是美的，只有真实的才是可爱的。

——波瓦洛^③，《书信》，IX，23

.....

现在我们将更加深入、彻底地探讨性爱这一问题。自私和利己这一特质深深地普遍植根于每一个性之中；如果要刺激某一个体生物活动起来，那么，我们唯一可以确信达到这一目的的就是利己的目标。虽然种

① 法国哲学家和作家卢梭（1712—1778）的作品。

② 弗·拉罗什福科（1613—1680），法国作家，著有《道德箴言录》。

③ 尼古拉·波瓦洛（1636—1711），法国诗人。

属跟弱小的个体相比，拥有对个体更为优先、密切和更大的权利，但是，当个体需要为种属的构成和持续生存行动起来，甚至作出牺牲时，个体的智力并不能够理解事情的重要性，以致可以为着这一目的发挥作用，因为智力只是为服务个体而设计的。所以，在这种情况下，如果大自然要达到自己的目的，那就只能通过让个体产生某种**错觉**，好让事实上只是对于种属有好处的事情，在个体的眼中变成了属于自己的好事。这样，个体才会在错觉地以为为自己服务的情况下，为种属尽力。在这一过程中，某种幻象——它在事成以后就马上消失了——在这一个体的眼前晃动；它取代现实，成为个体行事的动因。这一**错觉**就是**本能**。在绝大多数情况下，我们可以把本能视为**种属**的感觉——它把对种属有益的东西呈现给了意欲。但因为意欲在这里已经成了个体的意欲，所以，必须让它受骗，以便把**种属**的感觉所呈现的东西，让它透过**个体**的感觉加以发觉，也就是说，让个体误以为在追求自己的目标，其实只是致力于普遍^①（这个词在此采用了本来的含义）的目的。我们在动物的身上最清楚地观察到本能的运作过程——因为动物的本能发挥着至为重要的作用；至于了解本能的内在运作过程，那我们则只能通过观察、感觉我们自身，这和了解一切内在的东西是一样的。当然，人们会以为人几乎是没有本能的，那顶多是新生儿寻找和紧抓母亲乳房的那种本能而已。其实，我们有一确定、清晰、甚至复杂的本能，也就是说，精细、认真、一意孤行地选择具体特定的异性以获得性满足的本能。另一个体的美或丑与这种性欲的满足本身，也就是说，只要这种满足是基于个人某种迫切需要的感官乐趣，是根本没有关联的。尽管如此，我们还是相当热切地考虑异性对方的美、丑，以及由此作出小心、谨慎的选择——这种做法因而很明显与选择者无关，虽然选择者误以为这是他自己的作为；这其实是跟真正的目的，跟两人要生产的小孩有关，因为真

① 在此，叔本华用了 *Generelle*（普遍）一词，而不是惯常的 *Allgemein*（普遍）；前者的词根 *gene* 是种属、基因的意思。

正的目的就是尽可能得到种属纯粹和正确的典型。也就是说，由于种种肉体上的意外和道德上的劣性，人的多种多样退化和带缺陷的形态也就出现了；尽管如此，人的真正典型，连带其各个部分，总会被重新确立起来。这一切工作就是在美的感觉的指引下进行——这种美的感觉无一例外地指导着性的冲动。缺少了这种美感的指引，性欲就会沦为一种令人厌恶的需求而已。因此，每个人首先都明确喜欢和热切追求最美丽的个体，也就是说，把种属的特征表现得至为纯粹的人。其次，每个人都会在其对象身上特别要求他自身欠缺的优点；甚至与自己的缺陷恰成相反对照的那些缺陷在他的眼里也被看作是美的。例如，矮个的男子会寻找高个的女人，金头发的人喜爱黑头发的人，等等。男人在看到一个符合自己美的标准的女人时，会感觉到心醉神迷，头脑中出现的假象会让他以为与这一个女人结合就是在这世上至为美好的事情——这种错觉就正是种属的感觉。这种种属的感觉在认出个体清晰表达出来的种属的印记以后，就希望这个男人能把这种属的印记永远保存下来。维持种属典型就得依靠这种对美的明确喜好。这种喜好发挥着如此强大的作用，稍后，我们将专门考察这种喜好的根据理由。因此，在这里起作用的其实是着眼于种属利益的本能，但人们自己却误以为只是在为自己寻找更高的快感享受。事实上，我们可以透过这一本能现象获得对所有本能的内在本质的一个富启发意义的解释，而所有的本能几乎总是驱使个体生物为追求种属的利益而活动起来，就像我们现在谈论的情形那样。一只昆虫为了得到一处产卵的地方而小心翼翼地寻找某一特定的树木、水果，或者粪堆；或者像姬蜂那样，寻找另一只昆虫的幼体；为了达到这一目的，经受劳苦和危险也在所不辞。这只昆虫一丝不苟的谨慎功夫，一如一个人为了满足其性欲而细致认真地挑选一个具备特定的、在个体方面吸引自己的素质的女人。他热切渴望得到她。通常，为了达到这一目的，他罔顾理智的反对，不惜牺牲自己的幸福生活而缔结愚蠢的婚姻；或者，卷入一桩风流韵事之中，并为此赔上自己的财产、荣誉和生命；他甚至会做出诸如通奸、强奸等犯罪行为。所有这一切，不过就是为了

服从那君主般的、无处不在的大自然意欲的旨意，以最适当的方式为种属效劳，尽管这是以个体为代价。可见所有的本能都好像是按照某一目标概念而行事，然而头脑中其实并没有这一概念。一旦行事的个体缺乏能力理解种属的目标，或者不愿意追随这一目标，那大自然就会把本能植入这一个个体之中。因此，一般来说本能只是给予动物，而且主要是给予最低等的动物，因为这些动物只有很微弱的理解力。几乎只有在现在考察的这一情形下，人们才获得了本能：人们虽然懂得性爱的目的，却不会以所需的热情，也就是说，甚至不惜付出自己个人利益和幸福的代价，追求这一目的。真相在这里，一如所有的本能，摇身一变而成为人们头脑中的错觉、幻想，以便给意欲施加影响。这一肉欲享受的错觉向这个男人虚构出这样的前景：在一个他觉得美丽的女人的怀里，他会得到比在别的女人怀里所得到的更多的快感享受；或者，这一错觉使这个男人认定某一特定的个人，并确信占有这个女人就会给他带来无限的幸福。这样，他就误以为现在是为了自己的享乐而花费劳动和做出牺牲，但他这样做其实只是为了维持种属正规的典型；或者，只是某一全然确定的个体现在要求进入生存，而这一个体只能出自这一对双亲的结合。在此，我们看到了本能的特征，也就是说，某种行事似乎遵循着某一目标概念，但这一目标概念其实并不存在；受到这种错觉驱动的人通常甚至憎恶这一目的，并希望避免达到这一目的，亦即生殖，但正是生殖的目的引导他做出性行为——几乎所有非婚姻的私通行为都属于这种情形。这一事实与我所阐述的本能的特征相符合：每个热恋中的人在终于得到他的快感以后，都会体验到一种莫名其妙的失望；他会很惊讶地发现：自己苦苦渴望的东西并没有比任何其他别的性的满足带来更多的东西，他也看不出这种满足到底给了他多少好处。这一欲望与其他欲望的关系就犹如种属与个人，也就是说，无限之物与有限之物的关系。而这一欲望的满足本来就只是为了种属的利益，并不会进入个体的意识；而这一个体受着种属意欲的鼓动，在这种情形下做出种种牺牲，为一个完全不属于自己的目的服务。所以，在伟大的工作终于大功告成以后，每

一个恋人都会发现自己受骗上当了，因为错觉消失了，而全凭这一错觉的作用，个体才会受到种属的蒙骗。因此，柏拉图相当确切地说过：“没有什么比性欲更会吹牛的了。”

所有这些再一次让我们更多地了解动物的本能和机械性的倾向。毫无疑问，动物也是受到某一错觉的影响——这一错觉假意许以它们快活。这样，这些动物就为种属孜孜不倦地劳作和做出种种自我牺牲。鸟儿建造自己的巢儿；昆虫寻找适合产卵的地方，或者捕捉一些并不适合自己享用、但却必须放置在卵子旁边、作为将来出生的幼虫的饲料；蜜蜂、黄蜂、蚂蚁埋头营造那巧夺天工的建筑物和异常复杂的系统。它们肯定都受到某种错觉的引导，这种错觉把为种属的服务裹上一层自我目的的外衣。这或许是理解在外部展现下面深藏着的本能**内在**或者说主观运作过程的唯一途径。但从外在或客观上看来，我们发现那些主要听任本能摆布的动物——尤其是昆虫——在它们的身上，神经节系统，亦即**主观**的神经系统，占据着相对于**客观**的大脑系统的优势。我们由此可以得出结论：这些动物与其说被一种客观的、正确的认识所驱使，不如说是因为主观的、能够刺激起欲望的表象的作用而行动起来——这些表象是通过神经节系统作用于脑筋而产生；因此，这些动物也就是被某种**错觉**所驱动。这就是所有本能发挥作用的**生理**过程。我再举出一个例子以解释人的本能所发挥的作用，虽然这一例子不是很鲜明，那就是怀孕妇女那刁钻的胃口：这似乎是为了胚胎的营养，灌输给胚胎的血液有时必须发生某一特别或者明确的变化；这样，能够引起这种变化的食物马上就成了孕妇心目中异常诱人的美食；错觉因而也就产生了。因此，女人比男人具有多一样本能；同样，女人的神经节系统更为发达。对于人类而言，他们所具有的脑髓优势解释了为何他们的本能比动物少；而且，甚至这么一点点的本能也容易遭到误导，也就是说，那本能地引导着人们挑选配偶以满足性欲的美感，会误入歧途而堕落为鸡奸的癖好。这与某些丽蝇的例子相类似：它们不是依据本能把卵产在腐肉上面，而是把卵产在海芋的花朵上面——丽蝇被这种植物的腐肉气味误导了。

至于一切性爱的后面都隐藏着完全着眼于将要生产的后代的本能——这一事实可以从对这一本能更为详细的剖析中获得完全证实；因此，这些分析是不可以省略掉的。首先，就其本性而言，男人在爱情方面喜欢多变，而女人则倾向于专一。男人从获得了性欲满足的那一刻起，他的激情就明显下降了；几乎其他每一个女人都会比他已经占有的女人更能吸引他：因为他渴望变换口味和花样。相比之下，女人的恩爱之情却从那一刻起日渐增加。这是大自然的目的所使然：它的目的就是延续，也就是尽可能地繁殖种属。也就是说，一个男人可以在一年里方便、容易地生育超过一百个孩子，只要他有足够数量的女人；但一个女人，无论她跟多少个男子在一起，也只能在一年里把一个孩子带到这世上（孪生孩子除外）。因此，男人总是环顾寻找更多的女人；而女人则相反，女人会紧紧地依附自己的那一个男人。这是因为大自然驱使她留住将来小孩的养育者和保护者——她这样做是本能的作用，并不曾经过她的思考。由此看来，婚姻上的忠实对于男人来说就是人为的，但对于女人则是自然的。因此，女人的通奸行为比男人的这种行为更加难以原谅：从客观上看，是因为女人的通奸行为所带来的恶果；从主观上看，因为这种行为是违犯自然的。

不过，为了让我们的考察更加完全、彻底，使人们信服地意识到：对异性的喜爱，无论看上去是多么的客观，都只不过是一种经过了乔装打扮的本能，亦即维持种属典型的种属感觉而已，那我们就有必要仔细地考察在这种对异性的喜爱里，引导我们这种喜爱的考虑理由（原因）。我们必须深入其中的细节，虽然这些东西在哲学著作中出现似乎很奇怪。这些考虑因素可分为直接与种属的典型，亦即与形体美有关的一类；目标着重于精神、心理素质的一类；和最后属于相对的一类：它们出自两人中某一方单一、不正常的素质需要得到另一方的修正和中和。我们将逐一对它们进行讨论。

对方的年龄是引导我们的喜爱和做出选择的首要考虑因素。总的来说，我们会认可从月经开始到月经结束的一段年龄，虽然明显偏爱从 18

岁到28岁之间的女子。处于这一年龄段之外的女人不会再能吸引我们；一个年老的，亦即闭经的女人会引起我们的厌恶。长相不美、但处于青春年华的女子永远有其魅力；但不再年轻的美丽就没有吸引力了。在此，那在无意识之中引导着我们做出选择的计划目的，显而易见就是繁殖后代。每个人随着自己远离生育或者受孕的最佳时期而相应地失去了吸引异性的魅力。引起我们喜爱的第二个考虑因素就是**健康**。急性病只是暂时困扰我们，但慢性病，或者体力（智力）的衰退都会吓倒我们，因为这些东西是可以遗传给小孩的。第三点考虑因素是对方的**身体骨架结构**，因为这是种属形态的基础。除了高龄和疾病以外，没有什么比畸形的身材更能引起我们的反感，哪怕配上最美丽的一张面孔也难以弥补这方面的欠缺；甚至一张至为丑陋的面孔，只要有一挺拔身材为之撑腰，那就绝对更胜前者一筹。我们对对方身材骨架的有欠匀称是至为敏感的，例如，短足、矮腿、缩了水似的身材；还有那一瘸一拐的走相——如果这不是外在事故所造成的话。相比之下，一副绝妙、匀称的身材却可以让我们着迷，它足以弥补所有其他的缺陷。大家对小足的珍视也可归入这一类的原因。小足的重要是因为小足是种属的基本特征，没有动物能有人这样小的、加在一起的骺骨和跖骨，而这一特征又是跟人们直着身子走路有关。人是蹠行哺乳动物。据此，耶稣·西拉克^①说过：“一个身材匀称、有着美丽双脚的女人，就好像是有着银基座的金柱子。”牙齿同样是我们所看重的，因为这些对于汲取营养是很重要的，尤其是它们会被遗传给子女。第四个考虑就是对方的**身体**要达到一定程度的**丰满**，也就是说，身体的植物功能、肉体 and 柔软性要占据优势，因为这会保证带给胎儿丰富的养料。如果女方瘦削无肉，那就让人大倒胃口。女人的丰满胸脯特别能够吸引男人，因为女人的胸脯与她的生殖机能直接相关——它向新生儿保证提供丰富的食物。但**特别肥胖**的女人却刺激起我们的厌恶情绪，原因在于这种身体状态显示子宫萎缩，

① 耶稣·西拉克（约前130），整理《旧约》的希腊文部分的作者。

亦即难以受孕。这些不是经由大脑，而是透过本能知道的。最后，对方是否**面孔漂亮**也是一个因素。在这里，我们首先关注的是脸部的骨头。人们主要察看对方的鼻子是否好看，短小、鼻孔朝天的鼻子会糟蹋掉脸上的其他好处。鼻子稍微向上抑或向下弯曲决定了不知多少女孩子的生活幸福，并且应该是这样：这可是关系到种属典型的问题。由上颌骨形成的较小嘴巴，作为人的脸部的种属特征是非常重要的，它与动物的嘴巴恰成对照。向后收缩、好像被人砍削了一截的下巴尤其令人作呕，因为明显突出的下巴是我们人类种属独一无二的特征。最后，我们会察对方的眼睛和额头是否漂亮，因为眼睛和额头与人的精神素质，尤其是遗传自母亲的智力素质有关。

相比之下，至于在无意识中导致女人喜爱异性的理由，我们自然不能那么详细地罗列出来。大体上，我们可以说出下面这几点。她们偏爱从30岁到35岁年龄段的异性，也就是说排在年轻小伙子之前，尽管后者其实显示了最高的美。这其中的理由就是女人并不是由审美趣味指挥自己；她们其实受着本能的引导——她们的本能使她们看到处于上述年龄段的男人达到了生殖力的顶峰。总的来说，女人对男人的外在美，尤其是英俊的面孔并不那么重视——她们似乎把传给孩子美貌的任务独力承担了下来。吸引女人的主要是男人的力量，以及与此相关的勇气；这些东西能够保证生产强壮的子女，同时也让她们有一个强壮的保护者。男人身体上的每一样缺陷，对种属典型的每一处偏离都可以被这女人消除——就他们所生的孩子而言——只要这个女人本身在这些方面无懈可击，或者在这些方面朝着相反方向明显突出的话。只有那些专属于这个男人性的、母亲因而无法提供给孩子的素质才是例外。属于这一类别的素质包括男人的躯干骨骼、宽阔的肩膀、勇气、胡子，等等。因此缘故，女人经常会爱上一个相貌丑陋的男人，却永远不会喜欢一个没有男子气的男子，因为她们无法中和、抵消这个男人在这方面的缺陷。

在性爱的背后隐藏着的第二类考虑因素着眼于精神方面的素质。就这方面而言，我们会发现女人普遍受到男人的心或者说性格的素质的吸

引，因为这些是遗传自父亲的。女人特别喜欢男人坚定的意志、果断和勇敢的作风，或许还有诚实、仁慈的心地。相比之下，智力方面的优点却不会对女人发挥直接和本能的作用，这恰恰是因为这些东西孩子并不受之于父亲。对于女人来说，悟性是不重要的；事实上，超人的思想能力，甚至思想的天才反倒会造成不妙的效果呢——因为这是不同于常情的事情。我们经常看到一个丑陋、愚蠢和粗野的家伙比聪明、有文化修养和亲切可爱的人更能获得女人的欢心。出于两情相悦而结秦晋之好的人，有时候在智力本质方面差异相当悬殊。例如，男方是一个粗鲁、孔武有力、思想狭窄的人，女方则温柔、思虑细腻、富于审美情趣和文化修养等。或者，男方学富五车，甚至是思想天才，而女方则是十足的呆头鹅：

这就是维纳斯女神的意旨，
她开着残忍的玩笑，喜欢
把不相匹配的形体和精神，
束缚在同一枷锁之下。

——贺拉斯《卡米娜》

这其中的理由就是在这件事情上，发挥主导作用的是某些与智力上的看法迥然不同的考虑因素，亦即出于本能的考虑。人们在婚姻里寻找的不是卖弄才智的消遣，而是生儿育女；婚姻是两颗心，而不是两个脑的结合。当女人说爱上了男人的头脑思想时，那是本性退化的过激表现。相比之下，在男人对女人发自本能的爱情中，男人并不会受到女人性格素质的左右。因此，那许许多多的苏格拉底才会娶了珊迪普^①这样的河东狮，例如，莎士比亚、阿尔布希特·丢勒、拜伦等。但女人的智力素质却会发挥出某种影响，因为这些东西是由母亲遗传给孩子的，不

① 根据色诺芬的描述，苏格拉底的这位妻子个性刚烈、让人无法忍受。

过，这种影响却轻易被美丽的身体所压倒，因为后者关乎更为关键的东西，所以，后者产生的影响是直接的。尽管如此，由于对母亲的智力影响孩子的智力有所感觉和有所经验，所以，母亲们会让女儿们学习优美艺术、语言，等等，以让她们在男人的眼里显得更有魅力。在这里，她们试图运用人为的手段促进智力，就像在需要的时候她们会人为地增大其臀部和隆起其胸部一样。大家必须记住：我们在这里讨论的始终是那完全出于本能的、直接的两性间的相互吸引，而真正意义上的**两性相爱**只能由此产生。至于一个富于理性和有文化思想修养的女人会珍视一个男人表现出来的悟性和思想；和一个男人出于理性的思考，审视和检验新娘的性格，并看重和考虑这些——这与我们现在探讨的问题是没有关联的。这些想法和行为为理性选择婚姻对象奠定了基础，但却不会构成那充满激情的性爱，而后者才是我们正在讨论的题目。

到现在为止，我只是探讨了在性爱方面引导人们的**绝对的**、亦即适用于每一个人的考虑因素。现在我要谈到的是**相对的**、属于个人的考虑因素；因为这些考虑的目的在于矫正那已呈现出缺陷的种属典型，使现在已经出现在挑选者身上的种种偏离种属典型之处纠正过来，让后一代人回复表现出纯粹的种属典型。为此原因，每个人都喜爱在异性身上自己所没有的东西。出自个人自身构成的原因、以这些**相对的**考虑因素为基础，把目标瞄准在对方的自身构成以后所做出的选择，和只是出于绝对考虑因素的选择，两者相比前者显得更为坚决、独特和具体。可见真正狂热的激情一般都出自这些相对的考虑因素；发自绝对考虑因素的则只是平淡无奇的喜爱。据此，那些长得端正、匀称、无可挑剔的美人很少燃起强烈无比的热情。因为要生发这种真正狂热的激情，是必须具备某些条件的——这只能用一个化学方面的比喻才可以表达清楚：这异性双方必须能够互相中和，就像酸和碱中和而成为一种中性盐一样。激发真正狂热性欲所需的条件基本上是下面这几点。首先，所有性别特性都是某一片面的特性。这种片面特性在一个人的身上比在另一个人的身上更显明、程度更高。而在每一个人身上的片面特性也只有通过异性中的特

定一位得到补足和中和，因为每一个人都需要得到与自己个体的片面特性相反的某一片面特性以便互相取长补短，共同构成一个完整的人类典型，而这一典型就将反映在将要出生的新个体身上，而这一新个体的构成永远是一切努力所要达到的目标。生理学家知道一个男人身上所具有的男人特性和女人特性是有无数等级的：如果男子特性降至最低程度，那这个人就是令人作呕的两性人和畸胎；如果女子特性增至很高的程度，那他又成了妩媚的雌雄同体、男性女子。经由前者或者后者他都可以变成一个完整的两性人，而有些人则是处于男、女两性的中间，他们都不可以被归于男的或者女的性别，因而也就不适合繁殖。我们现在讨论的两种个体特性的互相中和需要男方所具有的某种程度的**男性特性**正好对应着女方的某种程度的**女性特性**；这样，双方的结合也就消除了彼此的片面特性。因此，最有男性气的男人会寻找最有女人味的女人，反之亦然。同样，每个人都会寻找在性别特性程度上与自己相应的异性一方。至于两人间在这方面的对应达到了何种程度，那就由男女双方凭本能去感觉；而这方面的对应，与其他**相对**的考虑因素一道，是更高层次的爱欲的根源。当恋人们充满激情地抒发其令人感动的心灵相通时，情形通常就是：正如我在这里指出了的，男女双方就他们将要生产的生命及其是否完美，已经达成了协调一致。的确，这种协调一致明显比他们的心灵相通重要得多；后者在婚后不久经常就会转变为烦人、难受的龃龉。接下来是其他**相对**的考虑因素——它们的共同基础就是这一事实：每个人都试图通过对方以消除自身的弱点、缺陷，以及种种偏离典型之处。这样，这些不良之处就不会在生下的孩子身上得以延续，或者进一步发展为完全反常的东西。一个男人的肌肉力量越弱，那他就越想找个身强体壮的女人；女人也会做出这方面的同样事情。因为女人稍欠肌肉力量是合乎自然和普遍的情形，所以，一般来说，女人都会更喜欢强壮的男人。再者，身体的大小是需要考虑的重要一点。小个男人特别喜欢身材高大的女人，反之亦然。更确切地说，如果这小小男人的父亲身材越高大——这小小男子只是因为母亲的影响才成为现在这个样子——

那这小小男子对高大女子的喜爱程度就相应越高，因为他从他父亲那里继承了能够供应血液给一副高大身躯的血管系统及其能量。但如果他的父亲和祖父身材矮小，那他对高大女子的喜爱就不会那么明显了。高大女子对高大男子的厌恶，其根源就是大自然为了避免产生过于高大的种族；否则，以这一女子所遗传的力量，这一种族就会因为太过衰弱而不能久活。但如果这样一个高大的女子选择一个高大的丈夫——这或许是为了在社会上显得体面一点的缘故——那么，生下的后代一般来说就将为愚蠢付出代价。此外，人们对头发和皮肤的颜色也是相当看重的。金黄色头发的人绝对喜欢发色黝黑或者棕色的异性；但后者却很少喜欢前者。这其中的理由是金发、蓝眼睛形成了变种；它几乎可以说是一种反常的现象，这近似于白老鼠，或者起码是白马的一类。这种人并非土生土长于地球的其他地区，甚至南北极的邻近地区，他们只是独一无二地出现在欧洲；并且，他们明显来自斯堪的纳维亚。在此我附带说出我的看法。我认为白色皮肤对于人来说是非自然的；人的自然肤色是黑色，或者褐色，正如我们的祖先印度人那样。所以，白人并非原初出自大自然的怀抱，因此也没有白人这一人种，尽管人们对此颇多谈论。其实，白人的皮肤只是褪色了。当这些人被赶到陌生的北方以后，他们就像移植到那里的热带植物；像这些植物一样，他们在冬天需要一个温室。经过千万年的时间，这些人的皮肤就褪成白色了。茨冈人（吉普赛人）——一个在大概4个世纪以前就移民进入欧洲的印度人部族——就让我们看到了从印度人的肤色过渡到我们现在肤色的情形。因此，大自然在人的性爱中争取回归属于人的原型的黑色头发和褐色眼睛；但白皙的肤色已经成了一种第二天性，虽然这还不至于使我们对印度人的褐色皮肤感到反感。最后，每个自身有缺陷和偏离典型之处的人也会在异性的身上寻找和追求能够起矫正作用的相应部位；这一部位越重要，那种寻找和追求就越坚决。鼻子扁平的人对鹰钩鼻子、鸚鵡脸会情有独钟；至于身体其他部位，情况也是一样。身材、手脚异常高挑、纤细的人甚至会认为过于矮短、敦实的异性也是一种美。对异性脾性的考虑也

与此相似：每个人都会偏爱与自己相反的性情，但偏爱的程度视这个人在这方面的特征是否明显、突出。一个在某一方面相当完美的人虽然不会喜爱和追求异性在这一方面的缺陷，但他对这方面的欠缺完美会比其他人更能迁就和接受，因为他本人可以确保子女不会获得这方面的重大缺陷。例如，如果一个人本身肤色相当白皙，那他就不会很反感对方泛黄的脸色；但如果自己是这个样子，那他就会觉得白净的肤色简直就是美若天仙。有时候，一个男人会爱上一个明显丑陋的女人——出现这种情形是因为除了上面所讨论的男、女特性程度恰好互相对应而构成和谐以外，女方身上的总体反常之处也与这个男人所具有的反常之处恰成对比，并因此发挥纠正和调整的作用。一旦出现这种情形，男女相互间的爱欲通常就会达到相当强烈的程度。

我们是那样认真地审视和检查女人身体的每一部分——当然，女人也从她的角度检查男人；我们察看一个开始获得我们欢心的女人时，那种小心翼翼和一丝不苟的态度；我们在选择时的执迷不悟、一意孤行；新郎对新娘的密切留意，以防在哪个方面因看走了眼而出错，以及他对女方身体关键部位的太过或者不及的高度重视——所有这些谨慎和认真是与最终目的的重要性完全相称的。这是因为将要出生的新生儿将要一辈子背负与此类似的身体部位。例如，如果女方背部只有很轻微的弯曲，那这就很容易把驼背传给她的小孩；其他部位也是这样的情况。当然，当事人本身并没有意识到这些东西；相反，每个人都以为做出这样困难的选择只是出于获得性欲快感（但这从根本上并不曾参与其中）。不过，在自己身体交合的前提下，他准确无误地做出了符合种属利益的事情，而他的秘密任务就是尽可能地维护种属纯粹的典型。在此，个体在并不知情的情况下，依据更高的、种属的命令行事。正因为这样，他才那样看重那些可以是，并且的确是无所谓的事情。当两个年轻异性首次见面时，在那种互相打量的无意识的认真劲里，在投向对方的特征和部位的探求、查询的锐利眼神中，都隐藏着某种奇特的东西。这种考察和探求也就是种属守护神对这男女双方有可能生产的个人及其素质的思

考。男女各自对对方的满意和渴望程度由这种思考的结果而定。这种渴望在达到了某一相当程度以后，可能会因为突然发现此前不曾观察到的东西而减弱和熄灭。这样，种属守护神为所有能够生殖后代的人思考将来一代的问题。这一代人的构成是那一刻不停地忙碌着、思考着、盘算着的丘比特所一手操持的重要工作。与这种关乎种属和以后千秋万代的伟大事情相比，那加在一起也不过犹如白驹过隙的个人事情是琐碎、不足道的；于是，丘比特随时准备着无所顾忌地牺牲这些个体。这是因为丘比特与众个体之比，就是不朽与可朽之比。他的利益与个体利益相比，也就犹如无限与有限相比。由于丘比特意识到自己掌管着的事情比所有其他只涉及个体苦乐的事情更高一级，所以，在混乱的战争中，在熙攘的生意场里，或者在瘟疫肆虐的间隙里，丘比特仍能超然、不为所动地忙于自己的职责；甚至在孤独、冷清的修道院里，他仍在继续处理分内的事情。

在上述的讨论中，我们已经看到爱欲的强度随着爱欲的个人化程度而增加，因为我们指出了：两个个体的身体构成可以是这种情形：为了达到尽可能地确立或者恢复种属典型的目的，这其中一个个体就是另一个个体的特定和完美的补充，后者因此也就唯独渴望前者。出现这样的情形也就产生了相当程度的激情；因为这一激情指向了某一独特的对象，并且唯独指向了这独一无二的对象，因而就好像肩负着种属的一件特殊任务似的，所以，这种爱欲激情马上就带上了某种高贵和崇高的色彩。根据与此相对应的理由，纯粹的性的冲动就是平凡、庸俗的，因为这种性欲并没有个人化，它的对象是所有的异性；这种性欲只是争取在数量上保存种属，而很少考虑到质量问题。不过，个人化以及与之相伴的强烈爱欲却可以达到这样厉害的程度，以致如果无法得到满足，那这尘世间的一切好处、甚至生命本身都会失去其价值。到了这个时候，这种爱欲的激烈程度是任何其他欲望都无法相比的。当然，这种爱欲激情会使一个人不惜做出任何牺牲；如果这种欲望始终无法获得满足，它会导致疯狂或者自杀。这种异乎寻常的激情的根源，除了上述选择性爱对

象所进行的种种考虑以外，肯定还有其他无意识的考虑——而这些我们是无法看见的。我们只能做出这样的假设：在此，不仅男女双方的肉体，而且，男方的**意欲**和女方的**智力**都特别地彼此匹配。这样的结果就是：某一具体、特定的个体只能经由这一对男女产生；这一个体降临在这世上是种属守护神的旨意，但这其中的理由我们却不得而知，因为这些理由和根据藏于自在之物的内在本质之中。或者，更准确地说吧，生存意欲要求在这一特定的个人身上化为具体的客体，而这一特定的个人只能经由这一父亲和这一母亲才能产生。至于自在之意欲的这一形而上的渴求，对于各种生物来说，它的首要活动区域不是别处，而是生产这些生物的未来双亲的心；这一强烈的欲望攫住了他（它）们的心。他（它）们误以为是为了自身的缘故而渴求，但其实，他（它）们此刻追求的是纯粹形而上，亦即存在于现象系列事物之外的目的；也就是说，当将来的个体要闯进生存的渴望——这一渴望发自所有生物的本源，并且，也只有经过双亲的结合才能成为可能——反映在现象里，它就成为这一个个体将来双亲之间强烈的、把别的一切置之度外的爱欲激情。事实上，这种渴望表现为一个绝无仅有的错觉——正是因为这一错觉的作用，一个热恋中的人才会为了和这一女人同床共寝，不惜献出这世上的一切好处；但与这一女人同眠事实上并不比和其他别的女人同眠给他带来更多东西。可是不管怎么样，能够与这一女人大被同眠就是他期望达到的目的——这一事实可以由此看得出来：甚至这种强烈的情欲，就像其他所有情欲一样，也在享受个中欢娱的当下消退了；当事人为此也感到无比惊讶。这种情欲也会由于，例如，这女子不育（根据胡夫兰^①所言，不育可以由19种偶然的身体构造缺陷所引致）而消退——这种不育使大自然真正的、形而上的目标无法实现。但诸如此类的情形天天发生：无数百万计的种子都被浪费和糟蹋了。在这些种子里，形而上的生命原则同样在争取进入生存。对此我们只能得到这样的安慰：无穷无尽

① 克利斯朵夫·胡夫兰（1762—1836），德国医生、教授。

的空间、时间、物质和因此无可穷尽的时机等待着生存意欲重新做出努力。

柏拉色斯并没有讨论过本章的话题，我的这整个思路对他来说也是陌生的；但我在这里陈述的观点肯定在某时某刻曾经浮现在他的脑海里，哪怕它们只是匆匆掠过，因为他在完全是另一种的上下文里，以一种随意的方式，写下了下面这些值得注意的看法：“这些人是上帝结合在一起的，例如，乌利亚斯的妻子和大卫王；虽然这种关系（人们的头脑也只有姑且这样想）与正当和合法的婚姻关系正好相悖。但为了所罗门的诞生——他只能经由巴芙丝芭和大卫的精子所产生，虽然那只是通奸——上帝把他们结合在一起了。”（《论长寿》，I，5）

爱欲所带来的渴望和思慕——这是各个时代的文学家运用难以胜数的方式没完没了地抒发、但又永难穷尽的主题；他们甚至做得还不够呢。这种渴望和思慕把得到某一特定的女子与享受无尽快乐紧紧地联结了起来；一旦想到不可能占有这个女子就会感受到无以名状的痛楚。爱欲的这种渴望和痛苦不可能出自一个匆匆而逝的个体所能有的需求；这些渴望和痛苦其实是种属精灵发出的叹息——这一种属精灵在此看到了能够达致其目的的无可替代的手段；它要么得偿所愿，要么眼巴巴看着机会失之交臂；它因此发出了沉重的呻吟声。唯独种属才会有无尽的生命，并因此具备能力拥有无尽的渴望、无尽的满足和无尽的痛苦。但这些东西现在都被囚困在一个凡夫的狭窄胸膛之内，这也就难怪他的心胸似乎都要爆裂了；并且，尽管胸中充满了无尽的酸、甜、苦、辣，但却又无法找到言语直抒胸臆。因此，这些也就成了所有伟大情爱诗篇的素材——这些诗篇据此采用了超验的、翱翔于尘世事物之上的形象比喻。这就是彼特拉克写作的主题，塑造圣·倍夫、少年维特和雅可布·奥蒂斯的素材。除非以我这里所说的原因解释，否则，这些人物就是不可思议的，因为对所爱的人那种无以复加的赞赏不可能是建立在她所具有的精神素质或者泛泛的客观、实在优点之上，因为坠入情网者通常还没有对他的恋人了解到这个份上，例如，彼特拉克就属于这样的情形。唯独

种属的精灵才可以一眼就看出这女子对于种属及其目的所具有的价值。
一般来说，激情都是在看到对方的第一眼燃起：

深爱的恋人，有谁不是一见就钟情的呢？

——《皆大欢喜》，第三幕，第五场

在马迪奥·阿勒曼^①所写的、在这250年间颇负盛名的浪漫爱情小说《阿尔法拉契的古兹曼》里，有这样一段在描写爱情方面引人注目的言论：“人们真要相爱的话，是不需要花费很长时间的，也不需要煞费思量 and 做出某种选择的；就在初次的唯一的一眼里，男女双方之间就已经有了某种投契和一致，或者，就像我们在日常生活中所习惯说的：他们本身气味相投，而星宿的某种特殊影响促成了这一件事情。”（第二部分，第三篇，第五章）据此，失去了所爱的人——无论是因为情敌或者死亡的原因——的痛苦对于热恋中的人来说，更甚于任何其他的痛苦，因为这种痛苦具有超验的特性——它不仅涉及个人，而且还涉及个人所具有的长久、永恒的本性和种属的生命；这一个人现在受到种属意欲的召唤，并承担起种属委派的任务。因此，出于爱情的嫉妒是那样的厉害和折磨人，而放弃我们的恋人则是所能做出的最大牺牲。一个英雄以恸哭、悲鸣为耻，但发自爱情的除外。因为在这里，痛哭流涕的不是他这个人，而是他的整个种属。在卡尔德隆的《伟大的齐诺比亚》一剧中，在第三幕里，齐诺比亚和德西斯进行一段对话；后者说：

天啊！你是爱我的吗？

那我宁愿放弃千万场胜仗，

我马上回来……

① 马迪奥·阿勒曼（1547—1615），西班牙小说家。

在这里，此前一直压倒了各种利害得失的荣誉和尊严，一旦在性爱，亦即种属的利益加入战团，并看到了更大的利益所在以后，就马上夹着尾巴溃败了。这是因为性爱相对纯粹个体的利益占据着绝对的优势，不管后者有多重要。因此，荣誉、责任、忠诚能够抵挡住其他的诱惑，甚至死亡的威胁，却唯独臣服于性爱。同样，在私人生活里，没有哪些方面比性爱问题更让人缺乏认真态度的了。那些在其他方面相当忠诚、老实和公正的人，一旦强烈的性爱，亦即种属的利益，俘虏了他们，有时也会变得轻率和随便，无所顾忌地做出通奸行为。他们似乎意识到自己这样做是为着一个更高的理由——这是个人的利益所无法给予的；这正因为他们是为着种属的利益行事。尚福尔^①在这方面的议论值得我们注意：“当一个男人和一个女人相互之间产生了强烈的激情，我始终是这样认为的：无论妨碍他们结合的障碍是什么，诸如丈夫、父母等，根据大自然和神圣的权利，这两个恋人是属于各自对方的，不管人类的法律和规章是什么。”（《格言录》第六章）谁要是对此种说法感到愤愤不平，那他就看看《圣经》的《福音书》好了：救世主对待被逮住的通奸妇人表现出异乎寻常的宽容，因为救世主同样假定了每一个在场的人都犯了这同一样的罪行。从这一观点出发，薄伽丘所著的《十日谈》的绝大部分看来纯粹就是种属守护神对个体权利和利益的嘲笑和讽刺，后者都遭到了前者的践踏。当社会地位的差异和类似情形妨碍狂热恋人的结合时，种属守护神同样轻而易举地把这些东西视若无物，随手把它们推到一边去。种属守护神追求的目的关乎无尽的后世，人为的规章、法令和顾虑都被弃如敝屣。出于这同样深藏不露的原因，一旦狂热爱情的目的受到威胁，人们就会不惜冒险，甚至胆小、怯懦的人在此时都会变得勇气十足。在戏剧和小说里，年轻的主人公维护自己的爱情，亦即种属的利益，终于战胜了那些关注着主人公个体幸福的老一辈人——每当看到这些，我们就感同身受地为他们高兴。这是因为这些恋

^① 尼古拉·尚福尔（1741—1794），法国格言、警句作家。

人的努力和争取在我们眼里比所有妨碍、阻挠他们爱情的东西都更重要和伟大，所以，也更公正、合理，正如种属比个体重要得多一样。据此，几乎所有喜剧的基本主题都是种属守护神及其目的登场亮相，但这些都与剧中个人的自身利益背道而驰，并因此对剧中人的个人幸福构成威胁。一般来说，种属守护神最终会达到目的——这样的安排与诗意的合理性相吻合，使观众们得到了满足；因为观众感觉到种属的目的远远优先于个人目的。因此，在故事的结尾时，作者会放心大胆地让有情人赢得胜利，终成眷属，因为作者和这些有情人一道受到这一错觉的影响：这些有情人终于奠定了自己的幸福；但实质上，他们只是为了种属的利益，罔顾深谋远虑的长辈的意愿，甘愿奉献了自己的安乐。在个别、反常的滑稽剧中，作者则试图把这种情形颠倒过来：主人公以种属的目的为代价，换取了个人的幸福。但观众感觉到了种属守护神所受到的苦痛，他们不会因个人为此得到了好处而感到有所安慰。在我的记忆中，属于这一类的玩笑剧有《十六岁的女王》和《理智的婚姻》。在爱情题材的悲剧里，因为种属的目的遭到挫折，所以，恋人作为种属的工具，一般也就同时消灭了，例如《罗密欧与朱丽叶》、《旦克里德》、《唐·卡洛斯》、《华伦斯坦》、《梅西纳的新娘》等。

一个处于热恋状态的人常常会有滑稽性的、时而又是悲剧性的表现。这两种情形之所以出现是因为一旦被种属精灵所占据，个人也就听任它的摆布，再也不是属于自己；这样，他的行为与他的个人就不相一致了。处于强烈的爱欲状态时，一个人的思想会沾上某种诗意的、崇高的色彩，甚至带有一种超验的和超越肉体的倾向；因此缘故，他的眼睛似乎再也无法看清自己真正的、属于自然和肉体的目的。造成这一切的根本原因就在于此时此刻的他正受到种属精灵的鼓动，而种属的事务比起所有那些只是涉及个体的事情不知要重要多少倍；他接受了种属精灵分派的特殊任务，要确立后代的存在：这一后代必须具备这特定的、具体的个人本质特性，并将延绵不绝；但这一本质特性只能从作为父亲的他作为母亲的他的心上人那里获得，否则，如此这般的后代是不可能

进入生存的；现在，生存意欲的客体化坚决、明确地要求进入这一生存。正是因为恋人感觉到自己正在从事着具有超验重要性的事情，所以，他们才会超越了所有尘世、凡俗的事情，甚至超越了他们自己，并使他们的那些肉体欲望裹上这样一层超越肉体的外衣。哪怕是一个最干巴、乏味的人，他的爱情仍然构成了他生命中的一段诗意的时光。当这种情形出现时，我们有时候就会看到某种滑稽的色彩。那要客体化为种属的意欲，其分配给个体的任务，在恋人的意识里会呈现出一副假象，好让恋人以为：如果与这一女性个体结合，那他就会得到无尽的极乐。处于最强烈的爱欲状态时，这一美好的幻象会照射出熠熠光彩；如果无法达到爱欲的目的，那甚至生命本身也会失去其所有魅力，生活从此就会显得平淡、乏味、了无生趣，以致对生活的厌恶甚至压倒了对死亡的恐惧。这样，轻生的事情就时有发生。这个人的意欲已经陷入了种属意欲的漩涡里；或者说，种属意欲已经远远压倒个体意欲，以致这个人如果无法为种属意欲效劳的话，那他也就不属于仅仅继续发挥其个体意欲的作用了。在这种情况下，个体无法承载种属意欲集中在一个确定对象上面的无限渴望。所以，一旦出现这种情况，结局就是自我了断，有时则是两个有情人的双双殉情——除非大自然为了挽救生命的缘故引进了疯癫——这样，疯癫就以一层纱幕使头脑无法意识到那种无望的处境。每年都不乏好几个这类情形的实例证明我在这里陈述的真理。

不过，不仅无法获得满足的情欲有时候会导致悲剧性的结局，就算这情欲得到了满足，它带来的结果仍然更多的是不幸，而非幸福。这是因为这种激情所提出的要求经常与当事男子或者女子的个人利益相互抵触，以致损害了后者；因为这些要求与他或她其他方面的处境不相吻合，建立于这些处境的生活计划也就被扰乱了。事实上，性爱不仅经常与人的外在处境不相协调，它甚至与情人自身的个性也产生了齟齬，因为这情欲的对象，除了在性关系方面以外，在这一恋人看来却是可憎、可鄙，甚至是可怕的。但种属意欲却比个体意欲强劲得多，在情网中挣扎的人对种种他会感到讨厌的素质甚至视而不见，对其他一切都得过且

过，对一切事情都作出错误的判断，并把自己和激情的对象永远地联结在一起。他完全彻底地陶醉于自己的错觉之中；而一旦种属意欲得到了满足，这一错觉也就烟消云散了，留下来的只是让自己厌烦的终身伴侣。只能由此解释为何我们经常看到一些相当具理性，甚至是优秀、杰出的人物竟然与悍妇、泼妇共偕连理——他们为何作出这样的选择是我们简直无法理解的。正是因为这一大原因，古人把爱情表现为盲目的。事实上，一个热恋中的男人或许在其未来配偶的身上清楚看到和颇为痛心地感觉到那些性格、脾性方面种种令人难以忍受的缺点——它们必将让他一辈子受累——但这些仍然没能把他吓倒：

我不会问，也不理会，
如果你的心里有的是罪责，
我知道我爱你，
不管你是什么样的人。

——托马斯·莫尔^①，《爱尔兰歌谣》

因为他归根到底不是在追求自己的利益，他考虑的只是将要进入生存的第三者的利益，虽然在他错觉的意识里，他以为寻求的是自己的利益。不过，正是因为没有追求自己的利益，所以，它才成为了伟大的标志——这无论在哪里都是这样。它甚至使激烈的爱欲也带上了某种伟大、崇高的色彩，并使这种爱欲成为诗歌理所当然的题材。最后，性爱甚至与对性爱对象至为强烈的憎恨情绪相安无事、和平共处；因此，柏拉图把性爱比作狼对羊的爱。所以，当一个狂热的恋人无论作出何种努力和请求都得不到一个让人好受的回应时，这种情形就出现了：

^① 托马斯·莫尔（1779—1852），爱尔兰诗人，拜伦的朋友。

我爱她，但我又恨她。

——莎士比亚《辛白林》第三幕，第五场

由性爱激起的对恋人的憎恨有时候会达到这样的程度，他甚至动手把她谋杀了，然后自杀。每年通常都有好几个这一类的例子，它们常见之于英文和法文报纸。歌德的诗句是相当正确的：

爱情遭到了拒绝！地狱腾起了烈焰！

愿我知道更糟糕的东西，好让我咒骂千遍万遍。

——歌德，《浮士德》，2805

当热恋中的情人把对方的冷淡和对方从自己的痛苦中获得虚荣心的快感形容为残忍时，他可的确一点也没有夸张。这是因为他现正处于一种冲动之中——它类似于昆虫的本能；这种冲动迫使他无条件地追随自己的目标，不顾理智的分析、根据，把其他一切都置之度外。他无法摆脱这一冲动的控制。不止一个彼特拉克带着未曾满足的爱欲——那就像拴在脚上哪当作响的铁镣——从此艰难吃力、壮志难酬地走完一生，在孤独的林子里叹息；但同时又兼备诗才的则只有彼特拉克而已。所以，歌德的优美诗句适用于他：

在痛苦中沉寂无语时，

给我神灵的本领，好让我诉说痛苦。

——《塔索》，第五幕，5

事实上，种属的守护神与每个人自己的守护神通常势同水火，前者是后者的追捕者和敌人，总是随时准备着为达到自己的目的而丝毫不带怜悯地破坏个人的幸福；有时候，甚至整个国家的福祉也会因为种属守护神一时的心血来潮而成为其牺牲品。莎士比亚在《亨利四世》第三部

分第三幕第二场和第三场给了我们这方面的例子。所有这一切都是因为种属——我们的本质植根于此——和个体相比，对我们拥有更优先的权利，因此，种属的事务优先进行。古人正是有感于此，才把种属守护神拟人化为丘比特的形象：虽然丘比特长着一副小孩的外貌，他却是一个敌意、残忍、声名狼藉的神祇；一个任性、专横的魔鬼。但不管怎样，他是掌管神祇和人类的主人：

你，厄洛斯爱神，是控制着神、人的暴君。

——尤利庇德斯^①，《安德洛梅达》

可怕的利箭、盲目、翅膀就是丘比特的标志和象征。翅膀表明了反复无常；而反复无常一般只是伴随着失望一道出现，后者则是获得满足以后的结果。

也就是说，因为情欲建立在一种错觉之上——这种错觉把只是对于种属才具有价值的东西误以为对于个体具有价值——所以，在种属达到目的以后，这一幻象就消失无踪了。原先占据了个体的种属精灵现在放过了这一个体。被种属精灵放弃以后，个体重又回复到原来的狭窄和匮乏中去；他惊讶地看到：在自己作出了如此高尚、英勇和不懈的努力争取以后，他所获得的快乐除了性欲得到了满足以外，再没有别的东西。他发现自己并不像原先期待的那样比以前幸福了许多；他发现自己被种属意欲蒙骗了。因此，一般来说，一个得到了快乐的第修斯就会抛弃他的阿里阿娜。假如彼特拉克的情欲得到了满足，那从那一刻起，他的歌唱就会停止，就像下完了蛋的鸟儿一样。

在此顺便提一下，尽管我的这些性爱的形而上学会招致深陷在这一情欲中的人的反感，但如果理性的思考大概能够产生点滴效果的话，那么，我所揭示的基本真理就会比任何其他的理性思考都更有效地帮助人

① 尤利庇德斯（前480—前407），希腊悲剧作家。

们制服这种情欲。但是，那古老的喜剧作家所说的话始终是真实的，“谁要是缺乏理性或者节制，那他就不可能受到理性的引导”（泰伦斯语）。

出自爱情的婚姻，其缔结是为着种属，而不是个体的利益。虽然当事人误以为在谋求自己的幸福，但他们真正的目的却不为他们所了解，因为这目的只是生产一个只有经由他们才可以生产的个体。男女双方为着这一目的而走到了一起。这样，他们应该彼此尽可能地和谐共处。但是，虽然这两个人由于本能的错觉——它是狂热爱情的本质——而走到了一起，这两人在其他方面的差异通常却是很大的。当错觉消失以后——这是必然发生的事情——其他方面的差异就会暴露于光天化日之下。据此，出自爱情的婚姻一般来说都会导致不幸福的结局，因为这样的婚姻就是为了将来的后代而付出了现在的代价。“为爱而结婚的人将不得不生活在痛苦之中。”——一句西班牙谚语如是说。而出于舒适生活考虑而缔结的婚姻——这经常是听从父母的选择——则是相反的情形。在这里，人们主要的考虑——不管它们是什么——起码是现实的，不会自动地消失。这种婚姻着眼于现在一代人的幸福，而这当然就会给后代带来不利；并且，是否真能确保前者仍是未知之数。在婚姻问题上只看在金钱的价上，而非考虑满足自己喜好的男人，更多的是活在个体，而非种属之中。这种做法直接与真理相悖，因此，它看上去就是违反自然的，并且引来人们某种的鄙夷。如果一个女孩，不听其父母的建议，拒绝了一个有钱、年纪又不老的男人的求婚，把所有舒适生活的考虑搁置一边，做出了符合自己本能喜爱的选择，那她的做法就是为了种属而牺牲了自己个体的安乐。不过，正因为这样，我们才不由自主地给予她某种赞许：因为她挑选了更为重要的事情，并且以大自然（更准确地说是种属）的意识行事；而她的父母则本着个体自我的思想给她出谋划策。根据以上所述，我们似乎看到了这样一种情况：在缔结婚姻时，要么我们的个体，要么种属的利益，这两者之一肯定会受到损害。通常就是这样的情形，因为优厚的物质条件和狂热的爱情结合一道是

至为罕有的好运。大多数人的身体、道德，或者智力都相当差劲和可怜——其原因或许部分就在于人们在选择自己的婚姻伴侣时通常不是出于纯粹的喜好，而是考虑各种外在的因素和听任偶然的情形。但如果人们在考虑舒适生活的同时，也在某种程度上考虑自己个人的喜爱，那就等于是和种属的精灵达成了妥协。众所周知，幸福的婚姻是稀有的，这正好是因为婚姻的本质就在于它主要着眼于将来的一代，而不是现在这一代人。不过，请让我加上这一句，作为对那些具温柔气质和充满爱意的人的某种安慰：有时候，与狂热的性爱结合在一起的是一种出自完全不同源头的感情，也就是说，是一种建立在性情相投基础上的真正的友谊，但这种友谊经常只在真正的性爱因获得满足而熄灭以后才会出现。这种友谊通常是这样产生的：两个个体的身体、道德和智力方面的素质互相对应，形成互补——由此产生了着眼于将来孩子的性爱；这些素质在这两个个体的关系中，使各自的脾性气质和思想优点相映成趣，同样发挥了互补的作用，并由此构成了气味相投、和谐的基础。

在此讨论的关于性爱的形而上学与我的总体的形而上学可谓丝丝入扣，而前者能够帮助我们认识后者的地方则可以总结为下面几点。

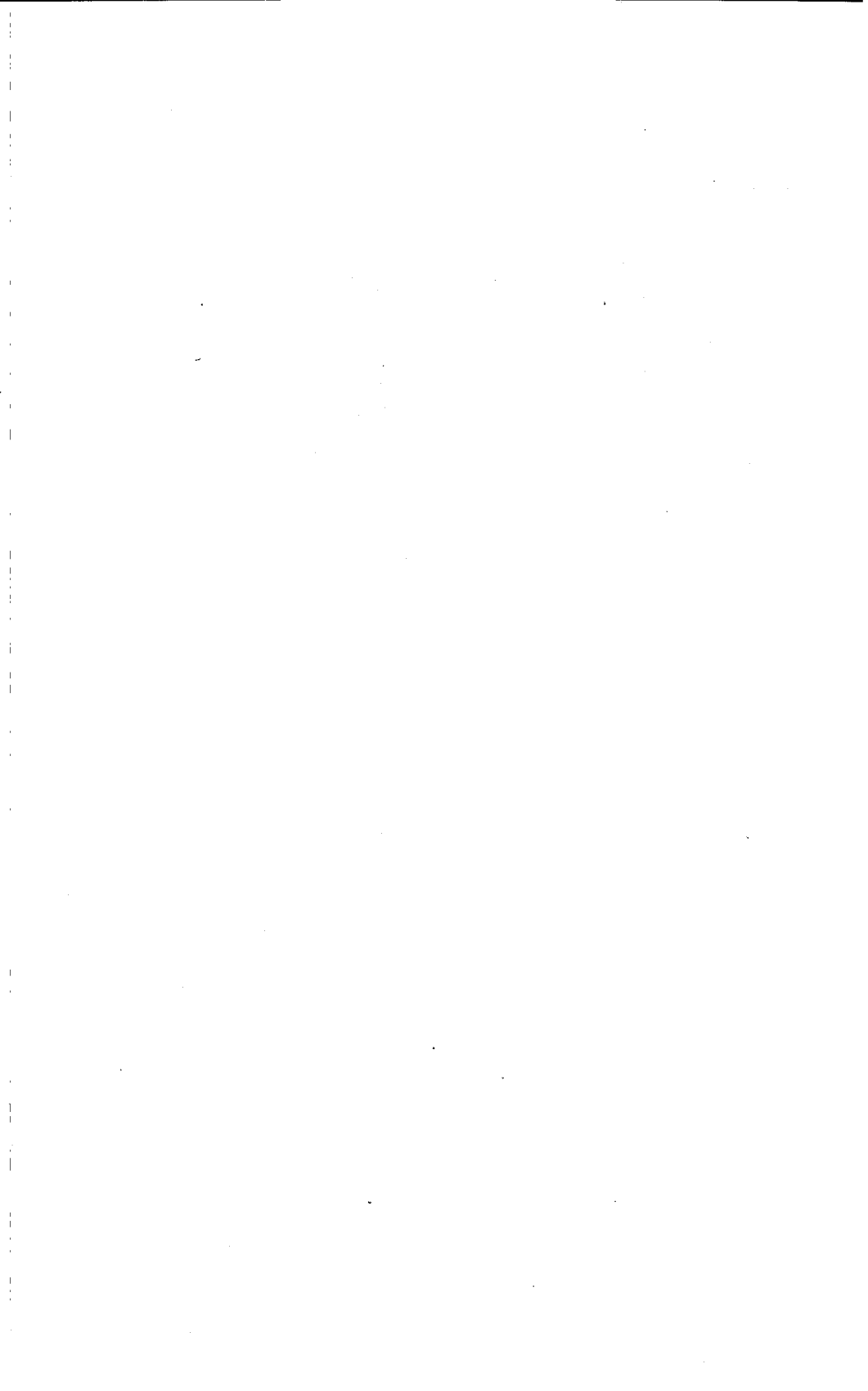
我已经清楚表明：人们为了满足性欲而小心翼翼地选择异性伴侣——这里包括性爱的无数强烈等级，最高一级则为狂热的激情——完全是因为人们严肃、认真地关注其后代的个人特性。这种异常奇特的关注证实了我在《作为意欲和表象的世界》已经阐明的真理：第一，人的自在本质是不可消灭的——它继续生存于后世之中。这是因为假如人类是绝对倏忽、短暂的，那在时间上尾随着我们的人种的确完全有别于我们，那么，如此强烈和不知疲倦的关注——它并非出自人为的思考和意图，而是出自我们本质的内在冲动和本能——是不可能像现在这样顽固存在、难以根除，并对人们发挥着如此强大的影响。第二，人的自在本质更多地存在于种属，而非个人之中。这是因为这种对种属的特殊构成的关注——它是所有情事的根源，从只是一时的喜欢一直到最投入、最认真的激情——对于每一个人来说都确实就是最重要的事情；而这种

事情的成功或者失败会深深地触及每一个人。因此，这事情也就被特别称为心的事情。更有甚者，当这种关注强烈和明确地表现出来时，所有只是关乎自己个人利益的事情则一概让路，并在必要的时候成为其牺牲品。所以，人们以这样的方式显示了：种属比起个体与人们更加密切；两者相比较，人们更直接地活在种属之中。那么，为何恋爱着的男人把全副身心交付出去，诚惶诚恐地看着对方的眼色，随时准备着为她作出种种牺牲？因为渴求她的是他身上的不朽部分；而渴求其他任何别的都永远只是他身上的可朽部分而已。那种目标指向某一特定女子的迫切甚或炽热的渴望，就是证实我们那不可消灭的本质内核以及它在种属延续着生存的直接凭据。但把这种延续的生存视为不重要和不够则是错误的。我们出现这一错误是因为我们把种属延续的生存，理解为只是一些与我们相似的生物在以后将来的存在，它们在任何一个方面都并非与我们为同一。另外，由于我们的认识从内投向外——从这些认识的角度观察，我们考虑的就只是我们所直观看到的、种属的外在形态，而不是它的内在本质。但正是这种内在本质构成了我们意识的基础，是我们意识的内核；它对于我们甚至比这意识本身还要直接。作为自在之物，它并没有受到个体化原理的限制；存在于所有个体当中的其实就是同一样的东西，不管这些个体相互并存抑或分先后依次存在。这就是生存意欲，也正好就是这如此迫切要求生命和延续的东西。所以，它不会受到死亡的影响。但是，这生存意欲也不可以达到比目前更好的状况和处境了。所以，对于生命来说，个体永恒不断的痛苦和死亡是肯定的。摆脱这些痛苦和死亡，就只能否定生存意欲；只有这样做，个体意欲才可能挣脱种属的根基，放弃在种属中的存在。至于到了这个时候意欲成了什么，我们缺乏明确的认识，我们甚至缺乏为我们带来这方面认识的素材。我们只能把它形容为可以自由决定成为还是不作为生存意欲的东西；如果答案是否定的话，佛教就把它称为涅槃。这一境界始终是人类这样一种认识能力所无法探究的。

如果我们现在从这最后思考的角度审视熙攘混乱的人生，我们就可

以看到每个人都在穷于应付生活中的困苦和折磨，竭尽全力去满足没完没了的需求和躲避花样繁多的苦难；人们所能希望的不外乎就是把这一充满烦恼的个体生存保存和维持一段短暂的时间。在这一片喧嚣、骚动之中，我们却看到了两个恋人百忙当中互相投向对方充满渴望的一眼；为何这样秘密、胆怯、躲躲闪闪？因为这些恋人是叛变者——他（她）们在暗中争取延续那要不是这样很快就会终结的全部困苦和烦恼；他们打算阻止这一结局的到来，就像其他像他们那样的人在这之前所成功做了的一样。

（选自【德】叔本华《叔本华
思想随笔》，韦启昌译。）



第四讲 超越快乐原则

[奥地利] 弗洛伊德

西格蒙德·弗洛伊德 (Sigmund Freud, 1856—1939), 著名的精神病学家, 精神分析学派的创始人。主要著作有《性学三论》、《机智与无意识的关系》、《图腾与禁忌》、《精神分析引论》、《快乐原则的彼岸》、《自我与本我》、《抑制、症状与焦虑》、《文明及其不满》等。

超越快乐原则

[奥地利] 弗洛伊德

【编者按：本篇提出了人类性爱方面的现实原则和快乐原则，分析了这一对概念的关系。作者认为，人类文明之所以成为可能，乃是服从现实原则的结果。牺牲个人的快乐是人们为文明不得不付出的代价。】

—

精神分析理论认为心理过程自动受到“快乐原则”的调节。这意味着任何一种给定的过程如果源自不愉快的紧张状态，都必定采取使结果与这种状态的放松相一致的途径，就是说，要避免“痛苦”，产生快乐。当我们考虑到观察中的心理过程涉及这种结果时，就在自己的工作中引进经济学的观点。按照这种观点，一种值得推崇的表述不仅是位相的、动态的，而且包括经济因素，这是我们目前能够设想的最完备的表达方式，从而可以称之为元心理学。

我们对快乐原则的主张是否接近历史上建立的哲学系统或者能否被它们容纳并不感兴趣。我们探索这种思辨性假说采用的方式是努力描述和解释日常观察到的事实。优先性和原始性并不是精神分析为自己确立的目标……

我们决定从心理生活中兴奋的量的关系来考虑快乐和“痛苦”，而不论于什么方式。按照这样的思路，“痛苦”相当于这种量的增加，快乐则相当于减少。因而我们不能同意在感情的强度与相应的变化之间只是一种简单的关系，至少根据心理生理学的经验，不能同意在它们之间存在着直接的比例关系……

事实使我们相信快乐原则在心理生活中的霸权地位。这种假说指出，一部分心理器官力图把存在的兴奋量尽可能降低，或者至少保持不变……快乐原则是从守恒原则推导出来的。在现实中与守恒原则有关的事实也是我们假设快乐原则所必需的。在更详细的讨论中，我们将进一步发现，我们假设的一部分心理器官的这种倾向，可以归为关于稳定倾向的费希纳原则的一种特殊情形，他把这一原则与快乐—痛苦的感情联系在一起……

第一种情形是在正常发生的情况下检验快乐原则，这是我们非常熟悉的。我们知道，快乐原则以原始的形式作用在部分心理器官上，为了在这艰难的外部世界保存生物体，快乐原则从一开始就是无用的、危险的。在自我的自我保存本能影响下，它被“现实原则”替代了。现实原则并没有放弃最终得到快乐的企图，只是使满足延迟，放弃它的多种可能性，在漫长和迂回的道路上，暂时忍受“痛苦”以达到最后的快乐。但是，快乐原则在相当长的时间内仍是性冲动的作用方式，它是难以教化的，会一再地发生，或者通过这些冲动的行为，或者在自我中起作用，它压倒了现实原则而伤害整个生物体。

同时，用现实原则对快乐原则的代替无疑只能解释一小部分而不是大部分痛苦经验。在自我向更加高度协调的组织发展的过程中，在心理器官的冲突与分裂中产生了另一个经常的“痛苦”根源。器官所承受的几乎所有能量都来自天生的本能，但并非都能发展到同一阶段。那些特定的本能或者它们的一部分在不断发生的过程中被证明与其他那些可以融合到自我统一体中的本能的目的和要求是不一致的。于是它们被压抑过程从这个统一体中分裂出去，保留在心理发展的较低阶段，失去了得

到满足的可能性。就像对性冲动的压抑那样容易发生。如果它们获得成功，即通过迂回的道路得到直接或替代性的满足，那么这种成功会被自我体验为“痛苦”，否则的话，它会引起快乐……

这里所说的两个痛苦根源仍然无法包括我们痛苦经验的大部分。但是正如其他人会说的那样，有充分的理由可以证明，其他痛苦的存在并没有违背快乐原则的统治地位。我们所体验到的大部分“痛苦”是知觉的，要么是未满足的本能所驱使；要么是外部世界某种东西的作用，这些东西是痛苦的，或者可以在心理器官中引起痛苦的预感，并被心理器官认为是一种“危险”。对于这些冲动要求和危险威胁的反应，是心理器官实际活动中所表现出来的反应，它可以受到快乐原则或对它加以改进的现实原则的正确引导。因此。似乎没有必要对快乐原则作过分的限制。不管怎么说，正是对于外部危险的心理反应的研究，为这里提出的问题的提供了新的材料和疑点。

二

人们早已知道，机械性的严重冲击、火车相撞或者其他威胁生命的事故之后会出现一种情况，叫作“创伤性神经症”……这种创伤性神经症的临床现象有大量与歇斯底里类似的运动症状，但通常被主体明显的痛苦所掩盖了，可能表现为非常广泛的一般虚弱和心理机能的，在这方面很像疑病症或抑郁症……

惊吓、恐惧、忧虑被不恰当地用作同义词，其实它们在与危险的关系中有明显区别。忧虑是对危险的预感，并为此做准备的状态，至于危险是什么并不一定知道；恐惧需要有确定的害怕对象；惊吓则表示没有思想准备而遇到了危险的状态，它强调惊奇的成分。按照我的观点，忧虑不会产生创伤性神经症，因为忧虑时，有某种东西在抵御惊吓，因此也是在防止惊悸性神经症的产生……

对梦的研究可以看作是最忠实地接近于对深层心理过程的探索。在

创伤性神经症中，梦的生活有自己的特点：它总是把病人带回到灾难的情景中去，使他惊醒而心有余悸……可以这么说，病人像忍受创伤一样忍受着有形的固恋。

让我们先撇开创伤性神经症这一含糊不清的题目，来研究一下心理器官，在一种最早的正常活动中作用的方式。我是指儿童的游戏……我并不想对这类现象进行综合的研究。我有幸提供一个例证，是一个18个月大的孩子发明的游戏。这不是一次偶然的观察，因为我和这个孩子及其父母在同一座房子里生活了几个星期。要弄清他那令人困惑的、不断重复的举动的意义，这是相当可观的时间了。

这个孩子在智力发展方面并没有过人的地方……但他总能为父母及保姆所理解，并且因为行为“恰当”受到好评。他不会在晚上打扰父母；他一丝不苟地服从命令不去碰各种物体，也不到某些房间里去。最重要的是，当他母亲外出而把他留在家里几个小时，他也从来不哭，虽然他和母亲非常亲近。他母亲亲自喂他，亲自把他抚养大。但是，不知为什么，这个行为良好的孩子有时表现出一种讨厌的习惯，他把所有能够抓到手里的小东西都扔到墙角或床底下去，因而把他的玩具收集起来往往颇费工夫。他这样做时很有兴致并感到满足，同时发出长长的大叫声：“哦……”按照他母亲的判断（与我的判断符合），这并不是一个感叹词，而是“走开”。有一天我用观察证明了自己的观点。这孩子有一个木卷轴，上面绕着一段线。他从未把它当作马和车那样在地上拉着走，他总是拉着绳子的一头，用相当的技术把它扔过小吊床的床沿，于是卷轴不见了，然后他按照自己的意思说“哦”再用绳子把卷轴从床下拉出来，并且愉快地叫声“达”（那里）来欢呼它的重现。这就是整个游戏，是消失和重现。一般的观察者只看到第一个动作，因为这孩子不知疲倦地重复着它，虽然第二个动作无疑能给他更大的快乐。

这个游戏的意义不难发现。这是与对孩子教育的显著成果——放弃一种本能的满足——联系在一起的，它是用游戏表明，可以让他的母亲

离开，不会造成麻烦。他这样做，是用手中的东西使离开和归来戏剧化。当然这种游戏究竟是他自己发明的还是受到外界的提示，对于游戏的情感价值无关紧要。我们的兴趣在其他地方。母亲的离开对于孩子不可能是愉快的，也不是无所谓的事。既然如此，按照快乐原则，为什么他要重复这种痛苦经验并作为一种游戏呢？答案也许是这样：离开是愉快的归来的必要前提，而后者才是游戏的真正目的。但人们观察到第一个动作，即离开，要比带有愉快结局的整出戏更为频繁。

对这类情况，单个案例的分析并不能得出肯定的结论。在公正的考虑之后，一个人会得到这样的印象，孩子把这种经验变为游戏还有其他动机。他一开始是被动的，为经验所压倒，但当他把这种经验作为游戏重复时，虽然带有不愉快的性质，他却是游戏的主动者。这种努力可以归结为一种要驾驭形势的冲动（即“权力”本能），它不取决于回忆是否快乐。还可以尝试另一种解释，即扔东西可能是一种冲动的满足，即对现实生活中受压抑的报复，它针对母亲的离开而发，具有一种挑衅的味道：“你可以走，我不需要你，我自己可以让你走开。”……

我们知道，其他的孩子也会用扔东西来代替对人表现出同样的敌对感情。于是人们怀疑，是否强迫行为在心理生活中的作用是产生深刻的印象，好像自己是主人，表明自己比快乐原则更为重要，可以不依赖于它。但在这里所讨论的案例中，这个孩子在重复不愉快的印象，只因这种重复可以获得一种不同的，但更为直接的快乐……

我们看到孩子们在游戏中重复的每一样东西都对他们的实际生活产生过深刻的印象，他们就这样发泄自己的力量，使自己成为局势的主人。但另一方面也很清楚，他们所有的游戏都受到生活中占统治地位的愿望的影响，即想要长大，能够做成人所做的事……如果一位医生检查一个孩子的喉咙或者对他做一个小手术，那么这个惊恐的经验肯定会成为以后游戏的主题。但这里不能忽略从另一个来源获得的快乐。从经验的被动性到游戏的主动性，孩子就把落到自己头上的倒霉事加到游戏伙伴身上了，在这个代理人身上为自己报了仇。

这里所讨论的一切都表明，没有必要假设游戏的动机是一种特定的模仿冲动。我们可以再回忆一下成年人演戏和模仿的技巧，它和孩子的行为不同，是直接为了观众的。演员并非与观众一样痛苦，例如在演悲剧时，他也能感到非常愉快。这使我们相信，即使在快乐原则的控制之下，也有足够的办法使讨厌的东西成为记忆和心理偏爱的对象。从实用的观点来看，美学理论应处理这些其最终目的是要获得快乐的情况……

三

25 年的紧张工作使精神分析技术的较直接的目的发生了完全的变化。起先，精神分析医生的努力限于预言病人没有意识到的无意识，对于它的各种成分进行综合，并且在适当的时候进行交流。精神分析首先是一种翻译的艺术。由于治疗的任务并没有完成，因而下一个目标是促使病人通过自己的记忆进行重构。在这种努力中主要强调病人的抗拒。为了引起病人的注意，这种技术要尽可能快地揭示它们，并通过人的影响教他放弃这种抗拒，就是通过暗示的“移情”作用。

以后就越来越清楚了，使无意识进入有意识的目的，用这种方法是无法充分达到的。病人无法回忆起所有被压抑的思想，甚至无法回忆起它的主要部分，因而就无法确信，呈现在他面前的结论是否正确。他被迫重复被压抑的东西作为现在的经验，而不是像医生要他做的那样，把它作为过去的一部分来回忆。这种再生令人讨厌，总带有童年性生活的成分，即俄狄浦斯情结及其派生物，并且总是在移情的领域，即与医生的关系中起作用。治疗到这一步，就可以说，原来的神经症为新的神经症，即移情神经症所代替了。医生尽可能把自己的关心限制在移情神经症的范围之内，迫使病人回忆更多的东西，并尽可能不要重复……

精神分析专家在神经症的移情现象中所揭示的（重复强迫），也可以在正常人的生活中观察到。给人的印象是企图把握自己的命运，是他们命运中的一种守护神的痕迹。精神分析专家从一开始就认为这种生活

史在很大程度上是自己施加的，由童年的影响所决定……因此人们知道，有一种人与每一个人的关系都以同样的方式结束：恩人总以邪恶的意志将被保护人抛弃，不管采取什么方式，例如责备他们忘恩负义；一个人的友谊总以朋友的背叛而告终；还有一些人总把别人看成权威，一定时间之后却又推翻这个权威，并以新的权威代替它；情人对妇女的亲密关系也经过同样的阶段，并且有同样的结局，如此等等。如果这些事都涉及人的主动行为，我们便不会对这种“同类事物的无限重复”感到惊异。如果我们在一个人的性格中觉察到不变的特点，那么它一定会在同一种经验中重复表现出来。更加突出的是那些情况。一个人并没有施加任何自己的影响，看来是被动地经历某种东西，却会一再地遭遇同样的命运……

考虑到这些观察结果……根据移情中的行为和人类的命运，我们可以冒险假设，在心理生活中确实存在着重复强迫，它超越了快乐原则。我们现在也感到有必要把这种强迫的力量与休克病人的梦以及孩子的游戏冲动联系起来。当然我们必须提醒自己，这种没有其他动机合作的纯粹形式的重复强迫功能，只出现在很少的案例中……

四

现在要讨论的是思辨，思辨往往难以把握，一切取决于承认还是否认的特殊态度。或者可以把它称作对一种观念的出于好奇心的探索，看它究竟能导致什么。

精神分析的思辨是从研究无意识过程得到的印象开始的。意识不可能具有心理过程的一般特点，而只能是它们的一种特殊机能……它主张意识是一个可以称为意识的特定系统的机能。因为意识主要产生对外部刺激的知觉和快乐与“痛苦”的情感，这种情感只能在心理器官内部产生，我们可以由此确定知觉—意识系统的空间位置。它一定在外部与内部的交界处，一定面临着外部世界而又包围着其他心理系统……

我们并不认为意识（知觉—意识系统）中进行的过程的唯一特性……在其他系统中的所有的兴奋过程都留下了永久性的痕迹，构成了记忆的基础，这与成为意识的问题毫无关系。当一个过程把它们留在永远不会进入意识的地方，它们往往是最强、最持久的。但是我们难以相信，在知觉—意识系统中也形成了这种兴奋的持久痕迹。如果它们永远保留在意识之中，那么它们很快就会限制该系统的适应性，以便记录新的兴奋。另一方面，如果它们成为无意识，我们就有任务去解释在系统中存在着无意识的过程，该系统的机能还要伴随着有意识的现象……如果有人认为我们从其他来源对于意识的起源了解得如此之少，那么就要承认“意识产生于记忆的痕迹”的看法，至少承认这种说法在一定的范围内是重要的。

因此，意识系统的特点在于兴奋不像其他心理系统那样留下的永久性变形物，而是在成为意识现象时被释放和消失了。这种对于一般规律的偏离需要根据一个因素来加以解释，它只能在这个系统中加以考虑，这个因素在其他系统中是不存在的，因而可以说明意识系统的地位，这就是它与外部世界发生直接的接触。

让我们想想，生物可能采取的最简单形式是未分化的感觉物质的泡囊。它的表面向外部世界暴露着，它们的不同位置可以作为一种器官来接受刺激……很容易设想，由于外部刺激对于泡囊表面的持久影响，它的物质就会在一定深度发生持久性的变化，于是这个兴奋就会采取与更深层不同的过程……把这种思想应用于意识系统，意味着它的元素对于兴奋的通过所产生的进一步的持久变化不再敏感了。因为它们早已在这方面发生了最大限度的变化。但是它们能够引起意识。这些物质及兴奋过程究竟发生了什么变化，对此可以采取许多观点，它们是无法检验的。可以假设这种兴奋在从一个单元传递到另一个单元时克服了抗拒，而这种抗拒的减弱留下了兴奋的永久痕迹（一条路径）：在意识系统中不再存在对从一个单元到另一个单元的抗拒。我们可以由此联想到布罗伊尔的一个概念，即区分在心理系统单元中静止的（束缚的）与自由移

动的“投入能量”。意识系统的单元无法传输“束缚”的能量，只有自由的能量才能被释放。但是，按照我的观点，目前最好是以约束最小的条件把它表现出来。不管怎样，我们通过这些思辨可以使意识的起源与意识系统的位置联系起来，与兴奋过程的特点联系起来。

关于活的泡囊及其作为感官的外表层我们还想多说几句……它作为一种特殊的覆盖物和薄膜可以把刺激排除在外，就是说使外部世界的能量无法超过一定强度而作用到外表层的里面，从而保持它们的活力……防御刺激对于生物几乎比接受刺激更为重要。这种保护屏障配备着自己的能量库，它首先必须努力保护自己的能量库，保护自己内部能量转变的特殊形式，从而避免对外部世界起作用的大量能量平均化和由此而来的毁灭性影响。接受刺激首先是为了得到关于外部刺激的方向和性质的信息。为此必须能够对外部世界取样，就是以很少的量检验它。在高度发展的生物中，一度为泡囊的感受器外表层早已撤回到体内深处，但是它的一部分仍然留在一般保护屏障后的表面。这些部分就形成了感觉器官……它们的特点是只收集非常少量的外部刺激、只对外部世界采样。人们可以把它们与天线比较，天线接触了外部世界，并且不断地从那儿获取信号。

在这里我出于好奇论述一个题目，它需要进行最深入的处理。康德认为时间和空间是思维的必要形式，今天我们用从精神分析所得到的知识讨论这个问题。我们发现无意识的心理过程是“无时间的”。这是说，首先，它们不是按照时间的顺序排列的，时间对它们没有影响，时间的观念不适用于它们。这些都是否定的性质，把它们与有意识的心理过程相比就更明显了。我们关于时间的抽象概念似乎完全来自自觉—意识系统作用的方式，来自对时间的自我知觉。在这种系统的作用方式中，也许还有另外一种防御刺激的形式在起作用。我们知道这些说法看来都很含糊，但我必须把自己限于这样很少一些暗示中。

迄今为止，我们认为，活的泡囊具有防御来自外部刺激的机制。以前，我们认为，在它之后的皮层，作为接受外部刺激的器官一定是分化

的。但是这种感觉层（以后成为意识系统）也接受来自内部的兴奋。该系统位于外部与内部之间，在不同的条件下，这种双向的知觉作用就成为该系统及整个心理器官机能的决定因素。有了这道屏障的防御，外部刺激的作用便大为降低。对于内部刺激不可能有防御措施，深层的刺激竭力要通过某种方式直接地不损失地进入该系统，它们释放的特点产生了一系列快乐—痛苦的情感。来自内部的刺激自然比外部刺激在强度和其他性质（可能是幅度）方面与该系统的作用方式间的比例关系更强，但两者最终是由这些条件决定的：首先在所有外部刺激中占优势的是引起快乐与“痛苦”情感的刺激，它们是机制内部过程的指标。其次，内部兴奋行为的形成引起了过分的“痛苦”。于是该系统努力把它的看作仿佛是来自外部，这样可以用防御刺激的屏障作为保护手段来对付它们。这就是投射的起源，其中一部分在致病状态中起作用……

让我们再深入一步。当这种外部刺激强到足以打破防御刺激的屏障时，我们称之为外伤。我的看法，外伤的概念涉及与有效屏障的关系。发生外部创伤时，无疑会在生物能量的功能中引起强烈紊乱，并会引发各种保护手段。在这里，快乐原则开始不起作用了。承受大量强烈刺激的心理器官不再能起防护作用，相反，它有了另外的任务，就是对刺激加以控制，把闯进来的大量刺激“束缚”住，以便后来释放。

也许身体特别不舒服的痛苦是防御刺激的屏障被局部破坏的结果。从这种观点出发，从神经末梢通向中央心理器官的兴奋就好像是来自内部。我们期望心理生活对这种入侵作出什么样的反应呢？就是把各方面的“负荷能量”集中在突破口的周围产生相应的能量高“负荷”。配备大量的“反负荷”是为了利于其他的心理系统得到改进，使由此而来的其他心理活动能够广泛地得到麻醉或者减轻。

所有这些讨论，我们称为元心理学，它具有不确定的性质，这自然是基于如下事实：我们并不懂得在心理系统单元中兴奋过程的性质，对此作出任何解释都感到不够合理。因此，我们一直是在和一个巨大的X打交道，我们把它用在一个新的公式里……

我想，可能有人会冒险（尝试）把通常的创伤性神经症看成防御刺激障碍受到严重破坏的结果。古老的“休克”学说就以这种方式重新盛行起来，这显然与后来心理学中更加自负的看法是对立的。后者不把病源的重要性归于机械力的作用，而是归于对生命的恐吓和威胁。但这些对立的观点并非无法调和，而精神分析关于创伤性神经症的概念与“休克”理论的粗糙形式大不相同。后者把休克的根本性质归因于分子结构的直接破坏，或者甚至是对神经元的组织结构的破坏。我们力求这样理解休克的后果，把它看成心理器官用来防御刺激的屏障被穿透，并把它与它所面临的任務联系在一起，恐惧在这里也仍有意义。认识机制未能作出适当准备，包括最初接受刺激的系统的过度负担，其条件是什么呢？由于这些系统负荷过低就难以束缚进入的大量兴奋，由于保护屏障被穿透，一切就变得更加容易了。因此我们发现，认识性的准备与接受系统的过度负荷是防御刺激的最后防线……创伤性神经症病人的梦往往使他们回到灾难的情境之中，它们确实不是为了达到满足愿望的目的……但是我们可以假设他们有助于其他的目的，这些目的必须在快乐原则解除之前得到满足。这些梦是通过发展忧虑来恢复对刺激的控制，弥补创伤性神经症引起的忽略。于是它们使我们能洞察心理器官的机能，这与快乐原则并不矛盾，虽然决不依赖于它，而且看来比达到快乐避免“痛苦”的目的有着更早的起源。

因此这是首次承认，梦就是愿望满足的原则有着例外。正如我一再重复，并详细说明的那样，焦虑梦并不是这样的例外，“惩罚梦”也不是，因为它们只是以适当的惩罚替代了被禁止的梦的满足，这是犯罪感的愿望满足对蔑视冲动的反应。但是上面提到的创伤性神经症患者的梦不能划在满足愿望的这类梦里，也不能算作精神分析时重新回忆起童年心理创伤的那类梦。它们不如说属于重复强迫性的，它在分析中确实得到（并非无意识地）企图凭想象重复被遗忘或被压抑思想的那种愿望的支持……

五

感觉的表层没有保护屏障抵御来自内部的兴奋，就会产生不可避免的后果：刺激的传递会增加实际意义并常常引起可以与创伤性神经症相比的实际障碍。这种内部兴奋最丰富的根源是所谓的生物体的本能，是体内产生的和传递到心理器官的所有的力的表现，这是心理学研究中最重要、最含糊的因素。

也许我不会发现，作出这样的假设有多么鲁莽，即认为兴奋来自本能却并不符合“束缚”型而是符合自由型的神经过程，它争取释放。这些过程最可靠的知识来自对梦的研究。我们发现在无意识系统中的这种过程根本不同于在（潜）意识中的过程，在无意识中“负荷”可以容易地全部转移、替代或者凝缩，而潜意识的材料，却只能产生不完全的结果。这就是为什么人们熟知的梦境中白天潜意识残迹的特点能够按照无意识的规律进行详细的阐述。我把这种无意识的过程称为心理的“基本过程”，相比之下，把我们清醒时的过程称为次级过程。因为本能的兴奋都对无意识系统有影响，因此，说它们是基本过程并不是什么新的见解，也很难说具有自由移动负荷的基本过程与具有布罗伊尔所说的束缚的负荷或者紧张负荷的次级过程是一样的……

我们所描述的重复强迫，既表现在婴儿心理生活的早期活动中，也表现在精神分析治疗的经验之中，它在很大程度上显示出本能的特点，因而与快乐原则形成对照，具有保护神的性质……但它并不与快乐原则矛盾，显然这种重复，这种同一性的重新发现，本身就是快乐的源泉……

那么强迫的重复以什么方式与本能联系在一起呢？在这点上我们被迫接受这一看法：我们对一般的，迄今为止尚未清楚认识或至少没有强调的本能的性质（也许是一切生物生命的性质）感到迷惑。按照这种观点，本能应该是生物的天生倾向，它促进早期条件的恢复。那些条件是在外部干扰的作用下放弃的，这是生物灵活性的表现，或者用另外一种

方式说，是生物生命力的表现。

这个本能概念使我们感到古怪，因为我们习惯于在本能中看到促使变化和发展的因素，而我们现在发现，需要承认它的反面，就是说表现为生命物体的保守性。另一方面，我很快会想到在动物生活中的那些例子，它们肯定了关于本能有历史条件的观念。当有些鱼类在产卵期进行艰苦的回游时……它们只是在寻找它们这个种属以前的家……鸟类的迁徙飞行也是如此，如果我们记得在遗传中的现象和胚胎学中的事实，那就没有必要寻找更多的例子，我们具有很多令人印象深刻的生物行为的强迫重复证据。我们看到，在活的动物身上，生殖细胞被迫在发育过程中重复动物遗传的所有形式的结构，虽然采取一种简化短暂的形式，却不急于沿最短的途径成为自己最终的形状。除非对于个别的细微特点，否则不可能作出机械性的解释，历史性的解释则是不可忽略的……

显然会有另一种意见，认为除了促使重复的保守性本能外，同样会有产生新的构成和进步的压力，这也是不能忽略的，下面我们就来考虑这点……

如果所有的生物本能都是保守的——在历史过程中获得并指向倒退，要恢复早期的东西——那么我们就必须把生物发展的所有结果都视为外部的干涉和烦扰的影响。那些原始的生物根本不要求发生变化，只要环境不变，就总会重复同样的生存过程。归根结底，由于地球的进化，在生物的发育过程中留下了印记，这种进化与太阳有关。保守的生物本能吸收了生命过程中被迫发生的每一种变化，并将其贮存起来以便重复。于是它们表现出一种努力变化和进步的力量的假象，同时它们只是用新旧两种方法努力达到原有目标，也可以说是所有生物的最终目标。如果这种生活目标是迄今为止没有达到的状态，那么它符合本能的保守性质。这应该是一个古老的起点，是生物很久以前的出发点，它要通过各种迂回的发展途径回到那儿去。如果作为一种没有例外的经验假设，每一个生物都是由于自身内部的原因而死亡，并且要重新成为无机物，那么我们就只能说“生命的目标都是死亡”，并且回想起这句话：

“无生命的物质比生命更加古老。”……

如果这些结论在我们听来有点古怪，那么当我们研究在生物现象后面的一大批本能时也是如此。我们认为，每一个生物都有自我保存本能，它与另一种主张相对立，即本能的终生目的就是要引起死亡。采用这种观点，自我保存、能力、自我突出的本能也就失去了理论意义。它们是生物体特有的用来保证通向死亡道路的部分本能，又是避免回到无机物的可能性，生物体不管整个世界而要保存自己的神秘斗争都消失了，这种斗争无法与任何其他事物联系在一起。于是出现了矛盾，生物用它所有的能量抵抗（危险），它们有助于通过捷径（可以说短回路）达到生活目标，但这只是具有纯本能特点的行为，它与理智的努力形成对照。

但是我们必须想到自己，这不可能是完全正确的。神经症的理论对性本能采取不同的立场，使我们采取另一种观点：并非所有生物都是在外部的强迫下发展的。许多生物成功地使自己保持在低水平而活到现在。不管怎样，今天存在着许多生命形式，如果不是所有的形式，它们类似于从高等动物到植物的初级阶段。同样，并不是所有的低等生物都形成生命高等形式的复杂机体并参与整个进化过程，然后达到死亡目的。它们中的一些，即生殖细胞，能够保存生命物质的原始结构，并且在一定时间后带着遗传和习得的本能素质与母体脱离。也许正是这两种性质使它们能够独立存在。条件合适时，它们就开始发育，重复原来的那种循环，其结果是一部分物质通过发育直到结束，另外一部分则作为新的原核，再度回到发育的起点。于是这些生殖细胞抗拒了生命物质的死亡，赢得了（在我们看来是）潜在的永恒。虽然这也许只意味着延长达到死亡的道路。最重要的意义在于生殖细胞可以由于这种机能而得到增强，否则只有和其他类似的机能结合在一起才能做到这一点。

有一组本能关系到这些原始生物的命运，它们维持生物个体的生存，在这些生物还没有防御外部刺激的能力时，为它们提供安全的屏蔽，并且最终使它们与其他生殖细胞结合在一起。这些都是性本能。它们重新产生生命物质的早期条件，从这个意义上讲，它们与其他本能一

样保守。但是它们表现出高度抗拒外界影响的特殊能力，从广义上讲，它们更为保守，因为它们能使生命保持更长的时间。它们实际上是生的本能，与其他导致死亡倾向的本能相对立，这表明了在两种本能之间的矛盾，神经症的理论认为它具有很大意义。好像这是生物生命的一种节奏：一组本能促使生物尽快地达到生命的最终目标，另一组则使生物返回到一定的地方以便重新开始发展过程，从而延长这段旅途。

现在让我们回顾一下，问一问自己，是否这些思辨缺乏基础。除了性本能外，难道就没有别的本能也是以恢复过去的条件为目的，难道就没有努力要达到从未得到过的条件的本能？我还不知道在有机世界有什么令人满意的例子具有那种性质。还无法确定，在植物与动物界存在着向高级发展的一般冲动，虽然这种发展路线作为一个事实是毫无疑问的。但是，一方面，说一个阶段比另一个阶段高级只是我们的评价问题，另一方面，生物学清楚地表明，在某一特定方面向高级的发展常常伴随着（或与之相平衡的是）另一方面的退化……

我们中许多人也发现，很难放弃这种信仰，认为人本身有着一种趋向完善的冲动，这使人具有目前高度智慧的才能和伦理的升华，并且可以由此预料，人肯定能够发展为超人。但是我并不相信存在这样一种内部的冲动，我也看不到有什么方法可以保持这种令人愉快的错觉。在我看来，人发展到现在并不需要任何不同于动物发展的解释。在一小部分人身上观察到的力图进一步完善的不断努力，很容易解释为对本能压抑的结果，而人类文化中最有价值的部分正是建筑在这种基础之上。被压抑的本能永远不会停止追求完全的满足，这就是重复早期得到满足的经验，所有的替代或者反动形成和升华都无法放松持续的紧张，而在过度的要求满足的基础上产生了推动的力量，它不允许保持现状，用诗句表达就是：“永远奋进，百折不挠。”在回到完全满足的道路上，总是受到压抑的抗拒，因而只能返回来向着尚未受到阻碍的方向，即发展的方向前进，但是不能期望这种过程能有终结或达到目标。在神经症恐怖症的发展中，实际上只有一种要逃避“完善冲动”本能的满足的企图。但

是我们无法给出这种显然是所有人的起源的原型。这种动态的条件确实非常普遍地存在，但是实际关系似乎只在很少的情况下才有利于这类现象。

六

……现在让我们回到……我们篡改过的一个假设上来，希望它会经得起严厉的反驳。我们在这个假设的基础上得出进一步的结论，所有生命的死亡都是由于内部的原因。我们轻松地愉快地作出这个假设，因为这在现在看来似乎并不是一种假设。我们习惯于这样想，而每一首诗也鼓励我们的这种观念。也许我们这样想是因为在这种信仰中具有一定的安慰作用。如果一个人第一次由于所爱的人死亡而觉得自己活不下去，他宁可希望自己丧命是由于不可抗拒的自然规律，而不是一种可以以某种方式避免的偶然事件。但是，这种认为死是生物内部规律的必然结果的信仰也许只是一种错觉，我们形成这种错觉是为了承受生存的负担。这的确不是一种占统治地位的信仰。“自然死亡”的观念与原始民族是不相容的。他们把每一次死都看作敌人或恶魔产生影响的结果。因此我们不要忽略从生物学来检验这种信仰。

如果我们这样去做，就会惊讶地发现，生物学家们对于自然死亡问题的共同之处是如此之少。死亡的概念的确使他们感到迷惑……

[原编者按：在这里作者进行了长篇大论的生物学讨论，这是难以节略的。]

我认为可以在这一点上突破。他是在结论里不能没有一点批判反省的话。我可以问一下自己是否相信这里所提出的观点，如果相信的话，程度如何？我的回答是，我自己不相信，也不想让别人相信。更确切地讲，我并不知道自己相信它的程度。在我看来似乎没有必要在这里考虑这个带情感色彩的“相信”。一个人的确可以为自己规定一条思路，然后按照这条思路尽可能走得远些，这仅仅是出于科学的好奇心，如果你

喜欢的话，也可以说是坚持错误观点，但是不要和魔鬼去签订条约……在任何情况下都没有办法产生那种关于死亡的观念，除非把事实与多次相继出现的想象结合在一起，这会与观察的结果相去甚远。我们知道，在构造理论的过程中越是用这种方法，最后的结果就越不可靠，不确定性的精确程度也就越弄不清。人们可能会不光彩地走入迷途。在这种工作中，我对所谓的直觉根本不相信。我们在这儿看到的似乎是智力的公正的结果，不幸的是当人们考虑到终极的事物，关于科学和生命的伟大问题时，往往是不公正的。我相信，每一个人偏爱的摇摆，很深的根源在于，他在苦思冥想时不知不觉地为某种利益服务。那里有动摇的雄厚基础，只要稍稍放纵情感就会对自己的心理活动产生影响。这里我急于补充一下，自我批判并没有对于不同观点特别容忍的义务。人们可以固执地反对与观察分析的第一步相矛盾的理论，同时承认那些有暂时真理性的理论。我们赞赏自己关于生本能和死本能的思辨，唯一使我们不安的是，有如此多的过程是这样令人惊讶和难以描述，例如一种本能可以为其他本能所排斥，或者从自我转向对象，等等。这只是因为我们必须用科学的术语处理，也就是说采用心理学（更确切地讲是深蕴心理学）特有的隐喻表达方法。但是不采用这种方法我们就根本无法描述相应的过程，实际上甚至无法强调它们。如果我们能够用生理学或者化学的术语来代替心理学的术语，也许我们描述中的缺点就会消失。这些仅仅构成了一种隐喻的语言，却是我们长期熟悉的语言，或许也是一种比较简单的语言。

另一方面，我们希望说明，我们思辨中的不确定性在很大程度上增强了向生物学借鉴的必要。生物学的确是一个潜力无限的领域。我们期望从中得到最惊人的发现，并且无法猜想几十年后对我们提出的问题将作出什么回答。也许它们会推翻假说的整个人工结构。如果这样的话，会有人问，为什么有人要将其公布于世呢？因为我无法否认在这里探索的某些类比、关系和联系是值得我们考虑的……

七

……让我们最明确地区分机能与倾向。快乐原则是一种倾向，它对一定的机能起促进作用，就是说，使心理器官作为一个整体能够摆脱兴奋，或者使兴奋的程度尽可能降低。我们无法判定这些概念中的任何一个，但是我们注意到这样定义的机能将参与所有生命物质中最普遍的倾向——回到无机世界的宁静中去。我们根据经验都知道，我们可能得到的最大快乐是性行为的快乐，这与高度兴奋状态的平息有关。但是这种本能兴奋的“束缚”是一种预备性的功能，它把兴奋引向在释放的快乐中的最后调节。

在同样的关系中产生了如下问题，是否快乐和“痛苦”的感觉可以像来自束缚的兴奋过程一样也能来自“未束缚”的兴奋过程呢？看来毫无疑问，“未束缚”的原始过程要比束缚的“次级过程”更能大量引起强烈的感觉。原始过程在时间上也更早。在心理生活一开始时，并不存在其他活动。因而我们可以得出结论，如果快乐原则并非早已对它们起作用，那么它就不会在以后的过程中起作用了。因此我们得出的结果，从根本上讲并不是一个简单的结果，寻求快乐在心理生活的一开始要比以后表现很强烈得多，但是更不确定，是在不断的违反中确立起来的。在成熟的年龄，快乐原则的统治地位就很有保证了，虽然这种原则与所有其他本能一样都有少量逃脱限制的例外。在任何情况下，当次级过程与原始过程一起作用时，在兴奋过程中，同时存在快乐与“痛苦”的感觉。

看来这是进一步研究的地方。我们的意识不但从内部向我们传递快乐与“痛苦”的感觉，而且传送那些特有的紧张，这紧张也可以具有快乐或“痛苦”的性质。我们是否必须借助于这些感觉来区别“束缚”与“未束缚”的能量过程，或是借助与绝对量有关的紧张感觉？也许在负荷的层次上，从快乐到痛苦的一系列变化涉及负荷在单位时间内的变

化？我们必须记住这样的事实，生本能与我们的内部知觉有很大关系，因为它们表现为对平静的骚扰并且持续地保持紧张状态，这种紧张的解脱则给人一种快乐的感觉。另一方面，死本能则完成它们朴实的机能。快乐原则看来直接促进死亡本能，当然，它也监视外部的刺激，这种刺激被认为对两种本能都是危险的。但是它特别监视那些内部刺激的增强。这些刺激使生活的任务复杂化。在这点上产生了无数现在还无法回答的其他问题。我们必须耐心地等待其他的研究方法和机会。只要我们一度遵循的道路无法通向更好的结果，我们就准备放弃它。只有那些期望科学来替代他们已经放弃的信条的“真正信仰者”才会认为研究者进一步发展自己的观点甚至改变自己的观点是一种错误。

此外，我们可以从一首诗得到科学知识进展缓慢的安慰：

我们不会飞翔，只能蹒跚前进；
圣经教导我们，蹒跚不是罪行。

（选自【奥地利】弗洛伊德《弗洛伊德文集》，王嘉陵等译。）

第五讲 处女的禁忌

[奥地利] 弗洛伊德

西格蒙德·弗洛伊德 (Sigmund Freud, 1856—1939), 著名的精神病学家, 精神分析学派的创始人。主要著作有《性学三论》、《机智与无意识的关系》、《图腾与禁忌》、《精神分析引论》、《快乐原则的彼岸》、《自我与本我》、《抑制、症状与焦虑》、《文明及其不满》等。

处女的禁忌

[奥地利] 弗洛伊德

【编者按：本篇从精神分析学的角度论述了与处女禁忌有关的话题，是精神分析学科在人类性学领域的经典之作。】

在原始民族的性生活中，有许多细节会使我们感到极为惊异。他们对处女（尚未有性经验的女子）的态度，便是一个很好的例子。我们知道，在我们生活的文明社会中，男人在追求女人时，对她是否是一个处女，总是十分关注的。这种观念已经深深植根于我们心中，似乎是一种十分自然的和无须证明的事情，所以一旦被问到此事的原因时，便瞠目结舌，不知如何回答是好。其实，人们这种想全部占有一个女人的愿望，实乃一夫一妻制造成的一种习惯观念，也是这种制度的本质所在。所以我们总是去要求女孩子婚前不得与其他男性发生关系，以免在她们心中留下不灭的回忆，这实际上只不过是將这种垄断女人的行为延伸到过去的时间罢了。

按照上述观点来推断女人爱情生活的某些特征，就会发现，有些看上去好像是奇怪的现象，实则很正常。人们普遍看重处女^①，这种态度

① 见克拉夫特·伊宾《论性之臣服与被虐待症》。

是不无道理的。我们知道，环境和教育会造成一定的阻力，使少女处处小心留意，不去与男子发生关系，这就使得她们对爱欲的渴望受到阻止。所以一旦她冲破阻力，选择了一个男人来满足她的爱欲时，她便终身委付于他，对他信誓旦旦，不再与别的男人有如此深情了。由婚前的长期孤寂所造成的女人的这种“臣服”态度，十分有利于男人放纵地永远占有她，使她在婚后能抗拒外来的新印象和新诱惑。

由克拉夫特·伊宾在1892年首先创立的“性之臣服”一词，意思是指某些人一旦与别人发生了性关系，便对这个人产生了高度倚赖与顺服的心理。这种“臣服”心理有时会达到极端程度，它会使人完全不能独立自主，甚至情愿为对方牺牲自己的最大利益。在我看来，想要使男女间的性关系维持长久，某种程度的依赖或臣服心理还是必要的，再者，为了维护文明的婚姻制度，对那些不时威胁着社会安定和现行婚姻体制的一夫多偶倾向进行压制，就应当适当鼓励这种性的臣服态度。

这种“性的臣服”态度究竟是怎样造成的？克拉夫特·伊宾认为，这是由于“一个十分软弱和多情善感的个性”爱上了一个十足地以自我为中心的人的必然结果。但我们运用精神分析法研究的结果与此不符。很明显，这里的决定性因素不是别的，而是克服性阻力所需要的力量，换句话说，取决于这种阻力的突破是否靠一次的冲击而达到。假如经过那“致命的一跃”之后，便完全改变了自己的受阻状态，“臣服”态度便形成了。在这方面，女人要比男人更为多见。她们在性臣服方面要容易得多。但现代社会中的男人却大为不同了，他们比往昔更容易陷入这种境况。男人为什么会接受性对象的奴役？我们的研究证明，那是因为当他在面对某一个女人时，忽然发现自己竟能摆脱心理性阳痿的苦恼，从此之后，他便在她面前言听计从，与她一直好下去。人类中有许许多多姻缘和悲剧的收场（有些似乎造成重大的结局），似乎都可以用以上的道理来解释。

下面我所要讨论的，是原始民族对处女之价值的看法。或许有人认为，既然原始民族中的女孩子多半在婚前便已经被夺去童贞，而且这件

事也不影响其出嫁，这说明一个女子是否是一个处女，对他们并无多大妨碍。在我看来，这种夺去女孩子童贞的仪式，对这些原始民族的意义是相当重大的，它已成为原始民族中的一种“禁忌”^①的对象。这是一种类似宗教性的禁忌。正因为如此，习俗不容许她的新郎去做这件事，以免他违背这个禁忌。^②

我并不想在这儿详细列举所有论述这种禁忌的文献，也不想说明它在世界各地的分布情况和列举出它的种种表现形式，我们要做的，只是要说清楚，这种不在结婚时弄破处女膜的行为，乃是普遍存在于原始民族中的一种习俗。正如卡洛雷所说：“在这种婚前举行的特别仪式中，由新郎之外的某个人来穿破处女膜，这种习惯常见于低级文明中，特别是在澳大利亚。”

这是很自然的，因为如果想要使这种穿破处女膜的行为不在结婚后的第一次性交中发生，就必须在事先由某个人以某种方式来做。卡洛雷在其《神秘的玫瑰》一书中，对此有较详细的论述，但有些地方他交代得不太清楚。在这里我想引用下列几段：

第191页：“在迪雷部落以及其邻近的部落中，广泛流行着这样一种习惯：女孩子一到青春期，就弄破她的处女膜。”“在波特兰和格莱尼格族中，常常由年老的妇女给新娘动这个手术，有时甚至请白人奸污其少女，以完成这个使命。”

第307页：“处女膜有时在婴孩期便弄破了，但大多是在青春期……在澳洲，它常与性交仪式合并举行。”

第384页（这段话引自斯宾塞与吉伦关于澳洲各个部落情况的通信。他们在信中讨论了这些部落中极为流行的族外婚姻风俗）：“首先

① “禁忌”指原始民族中对某些人、事、或行为施行的神圣禁律，在这里则指一种既使人敬畏，又使人羡慕；既使人怜爱，又使人厌恶的一种禁律，即禁止新郎穿破处女膜的禁律。详见弗洛伊德1912年写的《图腾与禁忌》。

② 参见卡洛雷（Crawley）《神秘的玫瑰：对原始婚姻的研究》，巴特莱斯（Bartels）《从自然科学和人种学看妇女》。

要人为地将处女膜穿破，然后是让做这件事的男人们依次亲近（公开的和仪式的）这个女孩……整个仪式分为两部分，先是穿破，然后性交。”

第349页：“在赤道非洲的玛塞（Masai）地区，女孩子在结婚前必须经过一次手术。在沙克斯族（Sakais，属马来亚）、巴塔斯族（Battas，在苏门答腊）和阿尔福尔族（Alfoers，属西里伯岛）中，这种穿破处女膜的工作多半由新娘的父亲来做。在菲律宾群岛，甚至有一批人专门以穿破少女的处女膜为业。不过有些女孩子早在婴孩时代就已由老年妇女做过这种手术，长大后就不必再做了。在爱斯基摩族的某些部落里，穿破新娘处女膜乃是僧侣们的特权。”

以上的论述有两大缺点：（一）它们大部分都没有把“穿破处女膜”说清楚，究竟是通过性交来弄破它？还是以非性交的方式弄破它？只有一个地方将这个过程清楚地划分成两个阶段，也就是说，先是用手持器具将处女膜弄破，随后举行性交仪式。至于巴特莱斯（Bartels）收集的那些资料，虽然在其他方面较详尽，在这个问题上仍没有说清楚，更何况他对“穿破处女膜”这一行为的心理学兴趣，又完全归结为解剖学的结果。（二）我们还不太清楚，在这种场合中，那仪式的（郑重其事的祭典）性交与平常的性交有什么不同。就我手头掌握的材料来看，这些作者也许是由于害羞，或由于根本不了解交代这个问题的重要性，所以始终没有描述这些性行为的详情。我多么希望能从旅行家或传教士那里得到更详细和更准确的第一手资料，但这类国外杂志现在根本就得不到。所以在这儿还不能作出肯定的结论。但不管怎样，这第二个疑问即使没有详情描述，仍然容易想象出来。因为不管这种仪式的性交活动多么缺乏真实效果，仍然象征着完全的性交，而且他们的祖先就是那么做的。^①

我现在想讨论一下可用来解释这种处女禁忌的因素。我们知道，穿

① 在其他地方的结婚仪式中，新郎的朋友和同伴也都可以对新娘随心所欲地轻薄。在西方婚俗里，还设置一种称为“男宾相”的人物（bestman），其中也有这种意味。

破处女膜意味着流血，由于原始民族把血视为生命的源泉，自然十分畏惧流血。这一点可以作为我们对这种禁忌的第一个解释。这种流血禁忌（blood-taboo），在性交之外的其他方面也保留着种种社会规范。事实上，它乃“不可杀人”这样一个禁令的基础，代表着对原始人的渴血情操和杀人狂欲的禁止和防备。处女禁忌，还有处处可见的月经禁忌，都受这样一种观念的支配。原始人面对着这种月月必来的神秘流血现象，免不了会怀疑有什么东西在残害她们，所以他们把行经（尤其是初次来经）解释成是由于某种精灵鬼怪的撕咬所致，有些干脆就认为是与某种精灵性交的结果。有些资料中提到，许多原始人认为这个精灵就是她的某个祖先。还有些资料提到，经期中的女孩常常被人认为身上附着祖先的魂魄，所以令人敬畏，被作为“禁忌”对待。

我想，如果我们对于这种恐惧流血的现象再深入思考，就不会把它看得那么重要了。举例说，对男孩子做包皮割礼，以及比这更加残酷的对女孩子的阴蒂及小阴唇的割除礼，都在某些种族中程度不同地实行之。除此之外，还有许多各式各样的以流血为目的的仪式，很明显，这些现象都与“原始人恐惧流血”的解释恰好抵触。既然如此，有些人婚后为了丈夫的方便而废除了这项禁忌（月经禁忌），也就不足为怪了。

第二种解释同样与性无关，它比第一种解释牵扯面更广一些，而且更具普遍性。按照这种解释，原始人似乎永远处在一种“焦躁的期待”里。他们的忧心忡忡，就像我们在精神分析学中对心理症做分类时划分出的焦虑型心理症。每当遭遇到新奇、神秘、怪诞和不合常情的事物时，这种焦躁的期待便愈加强烈。它还造就了许多牺牲或奉献的祭典和仪式，它们大半保留在种种宗教仪式里，流传至今。我们知道，当人们刚刚开创一种新的事业，当人们刚跨入人生的新里程，如家畜要下崽，果实与庄稼就要成熟，儿子就要诞生等，这时人们就会有一种特有的期待心情，在期待中透着焦虑，成功与危险的结局会同时闪现在脑海里，使人如坐针毡。在这样的关键时刻，人们便想到用某种仪式或祭典来获得神人的保佑。婚事同样如此，结婚时的第一次交合在他们是十分重要

的，事先更要用某种仪式去保护它。在这里，人们既有对新奇的希冀，又有对流血的恐惧，这两个方面并不相互抵消，而是相互加强和补足，使这第一次性交成为人生路程上的一大难关，要冲破它还要流血，这就使这种期待的紧张有增无减。

第三种解释则如卡洛雷斯所说，认为处女禁忌乃是性生活中更大禁忌中的一个小的组成部分。同女人性交，并不是只有第一次的禁忌，其实每一次都是禁忌，或者更进一步说，女人本身就是禁忌。我们这样说，并不是指女人性生活中总是充满着种种特异的需要避讳的时刻，如月经来潮、怀孕、生产、坐月子等等，而是说每次与女人做爱都不得不通过重重限制和难关。所谓野蛮人性生活很自由的说法，我是极其怀疑的。虽然原始人偶尔也会无视这些禁忌，但绝大多数情况下都不是这样的，他们在做这类事情时，往往有着文明人无法想象的繁文缛节。男人每做一件大事，如远足、狩猎、出征等，就必须远离女人，尤其不得与她们行房事，否则他们将因精力衰竭而在做这些大事时遇难。即使在日常生活中，他们也习惯与女人分居。在这里，我们常常看到的是女人同女人在一起，男人同男人在一起，文明社会中常见的那种小家庭生活这里很少见到，有时候男女之间分离得如此彻底，以至于不能相互叫出名字，女人们总是使用着另一套特殊的语汇。这种分居或隔离状态会时时因性的需要而被打破，但在很多部落里，即使夫妇之间的交合，也只能在户外某个隐蔽的地方进行。

每当原始人设立一种禁忌，就表明他害怕一种危险。一般说来，上面提到的所有规则和逃避女人的形式，显然都是恐惧女人的结果。或许，这种恐惧是由于他们觉得女人与自己有很大的差别，女人总是神秘的、奇特的和出人意料的。在他们眼里，这种差异只能给自己造成危害。他们总是害怕自己的力量会被女人吸走，他们担心自己会受女人的感染而具有女性的特征，最后成为一个废人。他们亲身感受到性交之后情绪突然低落，周身软弱无力的状态，这恰好印证了他所恐惧的事情。再加上现实生活中女人往往用性的关系来支配和敲诈男人，所以就更加

深了这种恐惧。上述种种心理，在我们的文明社会中似乎已经绝迹，其实却仍然活跃在每个男人的心灵深处。

当代不少研究原始民族的人都相信，原始人的情欲本能是相当弱的，它从未达到过文明人的强度。这样一种说法自然会遭到很多人的反对，但不管怎样，既然在我们上面提到的禁忌里，原始人总把妇女当作异己的有害力量来排斥，他们与这些女人之间的爱情究竟有多少，那就很值得怀疑了。

卡洛雷在这方面的论述与精神分析家的看法如出一辙。他进一步指出，个人与个人之间也有“人身隔离禁忌”。虽然别的人与我绝大部分都相似，不同点只有很少几个地方，但恰恰是这少数几个相异点造成了人与人之间的孤立和敌对情绪。我们可以由此而继续追溯到人对于自己与别人之间那些微小不同之处的“自恋”，由此可以解释为什么人们不容易做到同别人情同手足或做到爱每一个人。这样的心理分析工作，的确是十分有趣的。心理分析还指出，男人之所以会因自恋而摒弃女人和轻视女人，其源盖出于过去经历的“阉割情结”^①，正是这个情绪深深地影响着他对女人的看法。

论述到这里，我们似乎离本题更远了。女人所普遍具有的“禁忌特征”仍不能使我们完全理解，为什么要对处女第一次性行为加以特别的限制和规定。对于这一点，我们只能用前面提到的两点理由（即畏惧流血和对新奇事物恐惧）来解释。但这两点理由事实上并没有触动这种禁忌仪式的要害。原始民族之所以举行这种禁忌仪式，完全是为了不使未来的丈夫免遭随着第一次性交而发生的那件事。我们对这件事已在本文前几段里有所交代，我们还证明了，这件事情的发生其实可以使女人更加牢固地依附这个男人（即臣服）。

我们目前并不想研究这些一般性禁忌仪式的起源和意义，因为我在

① 恋母情结中的一种，他因为恋母仇父或其他过失，常常被威胁说：“如果不听话，就割去你的小鸡。”再加上他见女孩没有阳具，便以为她们的阳具被阉割了。

《图腾与禁忌》一书里已对这个问题论述过了。我在该书中得出的结论是：凡禁忌必涉及一种矛盾情感（ambivalence）。^①至于禁忌的起源，则来自史前人类某一次导致家庭制度建立的大事件。但是，如果我们留心观察今天原始部族的仪式时，禁忌的原始含义在这里已不复见，如果我们想在这些部落人身上看到我们祖先的丝毫不差的影子，那就会犯严重的错误。我们知道，即使这些原始部落，也经历了无数次沧海桑田，其发展路线虽与文明人有所不同，却不见得单纯多少。

正如心理病人会建立起多种恐惧对象一样，今日原始部族的“禁忌”，在经过了苦心经营之后发展成为复杂的系统。禁忌的原始动机已为新的动机所取代，以便与新的环境相协调。但是，我们也可以暂时先不谈这些新的发展，而回到原始的起点：每当原始人惧怕一种危险时，他就建立起一种禁忌。总体上说来，他所害怕的总是精神上的而非实际的危险，原始人并不像我们这样重视精神的与实际的这二者之间的区别，因为他们还分不清哪些是精神的危险，哪些是实际的危险，也分不清什么是真实的危险，什么是想象的危险。他对世界持一种泛灵论的看法，他相信，不管危险来自天灾人祸，还是来自洪水猛兽，都是由一种像自己一样具有灵魂的精灵恶意相向的结果。另一方面，由于他总是习惯于把自己内心的敌意情绪投射到他不喜欢的或不熟悉的外物上面，既然女人被当作危险的来源，便成为恐惧的对象，夺取其童贞就更加危险了。

论述到此，我们渐渐明白了这种危险究竟是什么，为什么单单威胁着自己的未婚夫。对这个问题的明确回答，还有待于对于生活在当今文明社会中那些与原始妇女处境相同的妇女的行为作进一步分析研究。对这种研究的结果，我可以预先告诉读者：分析证明，上述危险的确是存在的。由此可知，原始人的禁忌并不是无的放矢，他们的这种社会风俗

① 这种情感的特征是同时又爱又恨，又喜欢又讨厌，又好奇又畏惧。这是一种很普遍的现象，在原始人和心理症患者中更多见。

的确为他们排除了一种精神上的危机。

一般说来，正常的女人在做爱达到高潮时，双手总是紧紧地抱住男人，这似乎是一种感恩的表示，表示自己此身已永久属于这个男人。但我们还知道，女孩子初次做爱时，并不是那么美好的。她兴奋不起来，她感到不满足，她失望极了。想尝到做爱的愉悦，她还得经过相当长的一段时间，有些人则会一直冷下去，不管丈夫如何温柔体贴、热情备至，事情仍然一成不变。据我所知，女人的这种性冷感常被忽视，认为无妨大局。我认为，如果这种冷感不是因为丈夫的性能力有问题，就得从别的地方找答案；而且应该像分析男性性无能那样，对它作出仔细的研究。

女人常常逃避第一次性行为，但我的分析并不想从这里打开缺口。导致这种现象的原因太复杂了，更何况还可以解释为一般女性“洁身自好”的表现。我认为，假如从某些病态案例着手分析，就更容易解开女人性冷感的谜。我们知道，有些女人在第一次性交之后（有些甚至在每一次做爱之后），便对男人愤愤不已，恶言相问，有时甚至百般威胁，拳打脚踢。我曾经分析过这样一个患者，她十分爱自己的丈夫，常常主动向他求欢，而且每次都能获得做爱的愉悦，但事后却忍不住会憎恨起来。我相信，这样一种自相矛盾的行为，本是性冷感的一个变种。它与一般女人性冷感的不同之处在于：一般女人纯粹是一种性冷感，她们胸中那股憎恨力量只是不自觉地压抑着她们对性爱的激情，但从来不曾公开表示出来。病态的女人却把爱和恨两种因素分得十分清楚，而且按照时间把这矛盾的两方面先后表现出来。这同我们多年前在强迫性心理症中发现的“两元运动”（two-movement）的发生在原理上十分相似。既然破坏一个女人的童贞必定会惹起她的长期敌视，她未来的丈夫自然有理由避免成为她的童贞的破坏者。

通过分析，我们在女人心灵深处窥见造成这种矛盾性表现的某些冲动，我认为也可以用它们来解释性冷感。第一次性交往会激起很多不属于女人本性的激情，其中某些激情在以后的做爱中也许再也不会出现。最引起我们注意的当然是女人初承雨露的那种难以忍受的痛苦，或

许有人认为这样一种因素已经足够了，不用再找别的因素了，但事情绝不如此简单，仅仅是肉体的痛苦怎么会造成如此严重的后果呢？其实，在这种肉体的痛苦背后，还有“自恋”心理受到冲击之后的心灵创伤。这种痛苦常常表现为高贵的童贞失去之后的哀怒惆怅情绪。然而从原始民族的祭典仪式中还可以看出另一种东西，这些东西使我们认识到，这种痛苦或惆怅对性冷感并不那么重要。我们知道，他们的仪式经常分成两个阶段，先是弄破处女膜（用手或工具），继之以正式的性交或种种象征性交的姿势。但这里的性对象都是别人而不是自己的丈夫。由此可知，这种禁忌仪式的目的并不仅仅是避免新婚之夜的肉体和精神痛苦，丈夫所要避免的除了妻子的肉体痛苦之外，还有点别的什么东西。

对文明世界的女人的分析表明，由于第一次性行为往往不像她们长久以来所渴求的那样令人愉悦，所以会造成一种强烈的失望情绪。由于在这一关键时刻之前性行为曾受到屡屡抑制和顾虑的阻碍，所以一旦面对着正式的和合法的交合，仍难免羞愧和担忧。许多年轻女子面对着即将来临的佳期，常表现出一些可笑的举止，把做爱时的微妙的感受当成一种神秘的东西，甚至不敢对自己慈善的双亲提及此事。女孩子常说，如果爱情被别人知道，爱情的价值便荡然无存了。这种感情一旦畸形发展，势必压制其他成分，从而阻碍了婚后情欲的强度。这样的女人往往对公开了的夫妻关系感到不够味，而对那些冒着危险的秘密偷情，反而觉得充满浪漫气息，从而激起狂烈的激情。

但是，这样一种动机仍然处于心理的浅层。它只存在于文明社会，不能用来解释原始文明现象。我们认为，影响这一“禁忌”的最重要因素，仍然需要到心理深层，即原欲自身的发展过程中去寻找。分析学的研究业已发现，人们的原欲总是强烈地附着于原始对象，儿童时代的性爱目标，始终不曾消失。对于女人来说，她的原欲最初是固置于父亲身上（或代替父亲的兄长），这种恋情通常并不直接导向交合，在最严重的情况下也不过是在内心深处模糊地描绘出它的远景轮廓。这样一来，丈夫最多也只能成为这种原始对象的替身，不是她真正的忘情对象，她

的恋情永远指向别的人。在典型情况下，是指向其父亲。至于对丈夫的爱，只不过是没办法的情况下，退而求次罢了。丈夫究竟能否得到满足，究竟是遭到她的冷落还是拒绝，这完全由固置（恋父情结）力量的强弱与持续性而定。这就是说，导致性冷感的最终原因与形成心理症的宿因本是相同的。当然，在一个女人的性生活里，其理智成分愈多，其原欲之力就愈能抗拒那初夜交合带来的震惊，男人对她肉体的占有也就愈容易抵挡。这样的女人，其心理症是被压制了，性冷感却代之而起。如果这种性冷感的女人恰好遇上一个性无能的男人，这种冷感倾向就更加严重，甚至会诱发出别的心理症状。

原始习俗显然相当地了解而且默许了女人的这种早期恋情（恋父情结）的存在。所以他们往往让那些能作为父亲之替身的老者、僧侣或其他贤达之士担任首次破坏其处女膜的职责，这与备受指责的中世纪领主的“初夜权”恰恰遥相呼应。对此，斯多尔福（A. J. Storfer）也持同样的见解，他还进一步揭示了这样一个事实：在那分布十分普遍的所谓“托白亚之夜”习俗里，第一次交合的特权，常常只有父辈才能享有。这与荣格（Jung）的调查是相符的。按照这些调查，在许多民族中，往往由那种代表着父亲意象的神祇雕像来完成这一初次交合的使命。在印度的不少地区，新娘必须由一个木制的类似生殖器一样的神像来戳破处女膜。据圣·奥古斯丁的记载，这样一种习俗也在罗马的婚仪中流行过（不知是否他那个时代的事？），不过在这里已大大地象征化了，新娘只需在那被称为普莱亚柏斯神^①的巨大的石制男性生殖器上坐一下便可以了。

在更深的心理层次上，我们还发现了另一种动机，女人之所以会对男人有一种既爱又恨的矛盾情感，大体应归之于这种动机，女人的性冷感同样与此有关。我们的分析揭示出，女人在初次做爱时，除了上面所说的各种感情外，还有另一种冲动，这是一种完全违背女性机能与职责

① 希腊的男性生殖之神，医学中则指“持久的勃起”。

的东西。

从许多女性心理症患者身上可以看到，她们早年曾有一段时期特别羡慕其兄弟们有一个阳具，并为自己缺少这样一个器官而沮丧（其实并不真的缺少，只是比较小一些）。觉得自己是因为受了某种虐待才导致了这种残缺不全的状态。我们可以把这种“阳具艳羡”看作“阉割情结”的一部分。如果说在这种艳羡中包含了一种“希望成为雄性”的含义，“阉割情结”所包含的就是“雄性发出的抗议”。“阳具艳羡”这个词原为阿德勒（Adler）所首创，不幸的是他却误入歧途，声称这一因素可以对一切心理症作出解释。但不管怎样，下述事实是不可否认的：这一发育期的小女孩常常天真地表现着对兄弟那小阳具的羡慕，遂之产生了一种嫉妒情绪。她们有时甚至学着哥哥的样子，站着小便，想在这方面与他们平等。我们在前面的例子中曾提到一个女人，每次性交后都对丈夫愤恨不已，经我分析之后，原来在她的对象^①确定之前一直都陷入在这种嫉妒状态里。在正常情况下，小女孩能渐渐将原欲置到父亲身上，这之后她所要得到的便不再是阳具，而是生出一个小孩^②。

在某些个别的例子里，发展的程序也许会颠倒过来，“阉割情结”往往落在“对象选择”之后，其实这并不奇怪，女子在其“雄性期”里对男孩子阳具的羡慕，并不是一种“对象之爱”（Object-Core），而是一种十分原始的自恋。

不久之前我有幸分析过一个少妇的梦，发现这个梦乃是她对失去童贞一事的一种反应。这个梦呈现出这个女人的一种愿望——想阉割其丈夫，夺取他的阳具。这样的梦本可解释为幼年欲望的延续和重复，但不幸的是，梦中的某些细节揭示出这是一种超越了常态的反应，这个梦的性质以及梦者以后的举止都预示着这一婚姻的悲剧结局。我们还是再回

① 这里的对象指原始对象，即父亲，女孩的“恋父仇母情结”往往发生在“阉割情结”之后，因为只有这时她才知道自己是女孩。在这之前，她处在所谓“雄性期”内。

② 参阅《论本能的蜕变》，《弗洛伊德选集》第二卷。

过头来谈“阳具羡慕”吧，女人特有的那种敌视男人的矛盾倾向，总是多少与两性关系有关，但只有在那些男子气十足的巾帼英雄里，我们才能找到明显的例证。弗伦克兹（Ferenczi）曾以古生物学的眼光，去探索这种存在于女性中的敌意之根源，认为这种敌意在混沌初开，两性初分时便已经存在了^①。他坚信，性行为最早发生于两个完全相同的单细胞之间，渐渐地，有些较为强大的个体便开始强迫那些较弱小者行性的交合，而这样一种屈服于强制之淫威下的不愿愿倾向正是导致今天女人的性冷感的原因之一。我认为，如果我们不过分夸大这种说法的价值，这样的说法就没有什么不好的地方。

对于女人初次性交时那种矛盾性反应的动因，我们已进行了详尽的讨论。总的说来，可以作出这样的概括：处女因为性心理尚未成熟，所以一旦面对着将引诱她进入性生活的男人，就觉得不堪忍受。这样一来，处女禁忌倒成了人类高度智慧的结晶，因为这样的规定可以使这个将来与她一起生活的男人，不至于触犯这个危险。在高级的文明里，由于种种复杂的理由和因素，人们十分重视女人进入“性之臣服”之后所带来的好处，因而不再躲避这种危险，女人的童贞便成为男人誓死不愿放弃的财产。但即使如此，也并不是说女人的那种仇视情绪就不存在了。通过对许多不美满的婚姻的分析之后，我们发现，那驱使丧失童贞的女人去报复的种种动机，在文明妇女的心灵中并没有销声匿迹。现在仍有数不清的妇女，在第一次婚姻里从头到尾冷若冰霜，对男人的热情无动于衷，最后终于离异。然而一旦再婚，情况顿然改观，那种忧郁的情绪竟一扫而光，备尝做爱的欢乐，使旁观者惊奇不已。毫无疑问，原先的不良反应已随着第一次结合的结合而消失了。

事实上，在我们的文明生活中，处女禁忌并没有绝迹。每个人的心灵深处都隐隐地知道此事。诗人们就常常拿它当素材。安孙鲁贝^②

① 也许他并不是第一个这样说的人，我说不太清了。

② 安孙鲁贝（1833—1889），奥地利剧作家兼小说家。

(Anzengruber) 在一篇喜剧中曾写了一位朴实的农民不愿娶他所爱的女子的故事。他总觉得,“像她这样的女孩,要不了多久便将消耗掉他的生命”,因此他十分赞成她嫁给另一个男人,等她变成寡妇,不再有什么危险时,他才肯娶她。这个剧本的名字叫《处女之毒》。这不禁使人想起养蛇人的行为,他们总是先拿一小块布片让蛇咬过,然后就能安全地摆布它。^①在海拜尔^②所写的《朱蒂斯与何洛弗尼斯》一剧里,有名的朱蒂斯这一角色鲜明地展示出处女禁忌及其部分动机。朱蒂斯同样是那种童贞受着禁忌保护的女人之一。她的第一个丈夫在新婚之夜无缘无故地惧怕起来,从此之后竟不敢触动她。她这样说:“我的美有如颠茄,谁若享用它,非死即疯。”当亚述将军率军围攻她所在的城池时,她想到用自己的美色去诱惑他,把他置之死地。很明显,这个想法在爱国面具下面潜藏着性的欲求。当那个当时以残暴粗野而闻名的将领奸污了她时,她竟在狂怒之下,力比参孙,竟一掌劈下了他的头,而变成了民族的救星。按照心理分析,破头原象征阉割,因此这一行为其实象征着朱蒂斯阉割了奸污她的童贞的男人,正如那位新婚少妇在梦中所做的那样。海拜尔用一种极美妙的语言,使伪圣经^③中这种对爱国行为的记载染上了一层浓厚的性的色彩。我们知道,在伪圣经的记载里,朱蒂斯回城时仍然自夸清白,即使查遍所有真伪圣经,也找不到任何关于她这次怪诞婚姻的记载。海拜尔很可能以他那诗人特有的敏感天赋,看穿了

① 沙尼兹勒 (Arthur Schnitzer, 1862—1931, 奥地利剧作家兼小说家) 曾写过一部十分杰出的小说,名叫《莱森伯男爵的命运》,小说里写到一个风流成性的女歌星,她的情人在一次意外事故中丧生,死前诅咒下一个占有她的男人不得好死。这种诅咒似乎赋予她以一种新的童贞,在此后一段时间里,这个女人因受少女禁忌的威胁,不敢纵情风流。后来她又爱上一个歌手,所以就计划把初夜权给予多年来一直追逐她而从未成功的莱森伯男爵,果然不出诅咒所料,当这个男爵喜出望外地占有她时,却忘了诅咒里所说的话,而被吓死了。

② 海拜尔 (Friedrich Hebbel, 1813—1863), 德国诗人兼剧作家。

③ 伪圣经 (Apocrypha)。在公元初年,基督徒是非法的,其经书也只有偷偷传抄,至2、3世纪编集《新约全书》时,许多传抄的经文被认为不可靠,遂被罗马教廷放弃,这些以后不断出现的伪经,统称为 Apocrypha。

经文的有意造作，重新揭示出故事后面隐藏的真相与内涵。

萨德格尔（Sadger）曾对此作过绝妙的分析，这一分析使我们认识到，海拜尔之所以对这样一个素材感兴趣，乃是由于他的“双亲情结”在作怪。由于他在童年期两性倾向的挣扎中总是倾向于女性，所以很自然地理解埋藏于女性心中最深层的隐秘^①。他还引用了诗人们对于自己为什么改变故事内容所作的解释，他们都十分正确地指出，故事本身是浮浅的、虚饰的，意在为潜意识中的动机寻找披露的借口。圣经中仅仅提到朱蒂斯是一个寡妇，为什么在剧中却变成童贞女，萨德格尔也有一段详论，我引用于下：这里的动机原在于诗人那婴儿式的幻想，意在否认父母间有性交关系，所以母亲成为童贞的少女。对这种分析，我想再补充一点：诗人既然已确定主角是一个童贞，他的幻想便深入到处女膜一旦破裂后她可能有的怨愤与悔恨，从而使他在这一方面做了不少文章。

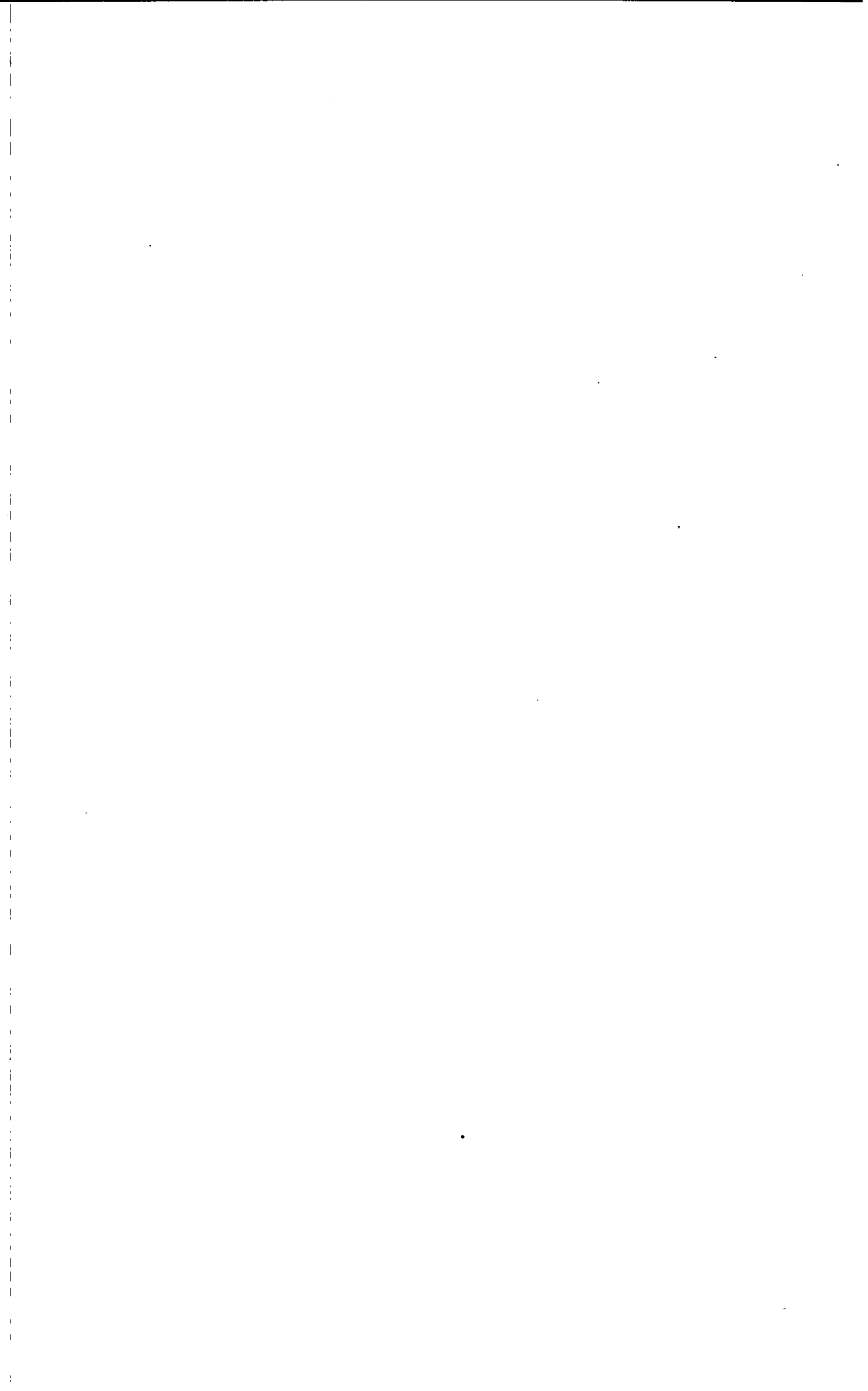
总起来说，初婚时献身与童贞的夺取，一方面固然是社会用来促使一个女人固定地依附于一个男人的手段，另一方面又十分不幸地激发了她对男人的原始之恨。这种矛盾偶尔会导致病症，但绝大多数情况下只是或多或少地抑制了性交之乐。许多女人的第二次婚姻远比第一次美满，也可以用这个道理说明。至此，这一初看上去令人迷惑的处女禁忌——原始氏族对处女的恐惧，要求丈夫不可触破妻子的处女膜——便真相大白了。

十分有趣的是，精神分析学家还常常遇到这样的女人：在她们心中同时持有两种态度——臣服和敌视。这两种态度常互相纠结，有时同时出现，有时同时消失。不少这种女人对自己的丈夫冷若冰霜，但无论如何又离不开他，每一次当她试图去爱别人时，眼前便闪出丈夫的影子。但她们实际一点也不爱其丈夫。分析中还发现，这种女人对其丈夫的热情虽消失，但臣服的态度仍照旧。她们不愿脱出这种束缚，因为她们

^① 见萨德格尔（Sadger）《从病象描述到心象描述》。

的报复尚未完成。当然，即使在那些此种情绪十分明显和强烈的案例中，女人也从不了解自己内心深处有这样一种报复的冲动。

（选自〔奥地利〕弗洛伊德《弗洛伊德文集》，王嘉陵等译。）



第六讲 性心理学

[英] 埃利斯

亨利·哈夫洛克·埃利斯 (Henry Havelock Ellis, 1859—1939), 英国著名性心理学家, 也是一位很有影响的科学家、思想家、作家和文学评论家。他终生从事人类性科学的研究和教育, 认真探讨人类的精神世界和性的生物学的密切关系, 是性科学领域的先驱。主要著作有: 《性心理学研究录》的第一卷《性逆转》(1896)、第二卷《羞怯心理的进化; 性的季候性现象; 自动恋》(1901)、第三卷《性冲动性质的分析, 恋爱与痛楚, 女子的性冲动》(1903)、第四卷《人类的性选择》(1905)、第五卷《性爱的象征现象, 解性欲的机制, 妊娠的心理状态》(1906)、第六卷《性与社会》(1909)、第七卷《哀鸿现象和其他若干补充说明》(1928) 等。

性心理学

[英] 埃利斯

【编者按：本篇是《性心理学》一书的结论。作者论述了性冲动的动力性质和升华问题，将性欲与食欲并列为人类最重要的两种欲望，讨论了性欲升华为生命力和创造力的理论。】

性冲动的动力性质

人生以及一般动物的两大基本冲动是食与性，或食与色，或饮食与男女，或饥饿与恋爱。它们是生命的动力的两大泉源，并且是最初元的泉源，在人类以下的动物界中，以至于生物界中，生命的全部机构之所由成立，固然要追溯到它们身上，而到了人类，一切最复杂的文物制度或社会上层建筑之所由形成，我们如果追寻原要，也得归宿到它们身上。^①

两个冲动之中，就其对于个人的不可须臾离开的程度而论，饮食或营养自是关系重大，但性的冲动之于生命，以常态论，既极其错综复杂，以变态论，更可以趋于支离灭裂，不可究诘，所以它所唤起的注意，往往要在饮食之上；饮食是比较不可须臾离开的，而性欲则比较有

^① 这不用说，不论古今中外，不论经验或科学，所见是完全一样的。

间歇的，饥饿的驱策虽也有程度之殊，但其暴烈的程度每不如性欲之甚；饮食是一个人单独可以做的事，而性欲的满足有恃乎另一个人的反应与合作——这些也未始不是它所以能唤起多量注意的原因。

不过饮食的冲动，其意义的重大尽管往往受人忽略过去，也未始不是一般生命的一种动力，并且它的力量之大不在性欲之下，而不能很狭隘地把它限制在经济的范围以内。它和性欲的动力一样，也可以转变而成为一种心理的力量；在饮食而外的行为上表现出来，甚至于也可以升华，而其在行为上的表现可以取得精神的方式。人类生活必有其比较崇高之理想，我们对此种理想总有几分希冀愿望的心理，而愿望之至，我们往往用如饥如渴一类的形容词来表示。^①瑞查兹（Audrey Richards）最近用了非洲南班图族（Southern Bantus）作主要的对象，曾经就这个食欲升华的题目，做过一番开风气之先的研究，并且已获得相当的结果。不过这是在我们题目以外的，我们搁过不论。^②要紧的是，我们必须承认食与性在心理学上有同等的初元的地位，否则我们对于生命的观念便失诸片面与畸零了。

在社会生活的日常状况之下——所谓社会生活与日常状态，当然是指我们的文明人类而言——性冲动的力量的发挥大抵遵循三条大路。第一条是，我们可以避免一切性的行为上的公开表现，让冲动的力量随时随地地消散，至于消耗的途径，有正常的，也有不正常的，那我们也不问。第二条是，我们但须有短期的或偶然遇合的性的关系，便觉得已经可以对付过去，甚至于觉得已经满足，这种性关系的最常见的方式便是狎娼。第三条路是加入婚姻生活，那就是说，加入一种比较长期的性的关系，而加入的时候，又认为如果情形许可，还希望此种关系可以维持

① 这又是中外古今相同的，中外所不同的是，也许西洋用在比较抽象的理想上多些，而我们则用在比较实际的人事上多些，譬如说，国君求贤若渴；又如《诗经·国风·汝坟》说：“未见君子，惄如调饥。”后一个例子又多少暗示给我们看，不但食欲可以适用饥渴的字样，性欲也可以借用。

② 见瑞氏所著书《一个未开化部落的饥饿与工作》（*Hunger and Work in a Savage Tribe*）。

永久，甚至于至死不渝；同时，此种关系的成立，其所包容的共同旨趣，也不限于性欲的满足一端而止。三条大路之中，不用说，这第三条最可以引人入胜，最可以扩充与加醇人生的经验，至于有无子女，还是第二个问题。这样一个重视婚姻的看法是古今中外的文明社会无往而不通行的，初不论一个人属于何种宗教，或怀抱着那一派的道德的原则，甚至于不受任何宗教以及道学派别的束缚。^①

婚姻固然是最好的路，但也是一条必须披荆斩棘的路。我们在上文已经看到，整个的性活动的过程，包括婚姻的一路在内，是崎岖蹭蹬，随时随地可以发生危难，对于神经有病态的人固然如此，对于身心健全的人也未尝不如此。这其间的原因当然不止一端。性冲动的发育比其他冲动的发育完成要来得迟，即在发育开始得比较特别早的人，其完成的期限也必在其他冲动之后；这是一点。性欲之所以为一种冲动，是有时期性的，或季候性的，而冲动之来，又自有其强烈的冲击的力量；这又是一点。宗教、道德、法律、习俗对于性冲动是最不放松的，它们合起来在性领域的四周安排上许多道的藩篱，不让它越雷池一步；这是第三点，并且是很重要的一点。^②因此，我们对于性冲动的整个的过程，最需要的是一番卫生与防微杜渐的看法与布置，要应付得聪明，要随在地警觉，一刻不能松懈，因为若有疏虞，前途所演成的困难与纠纷，往往非医学所能完全排解。我们不能不把性的冲动看作一股力量，好比发酵的力量一般，这不止是一个比喻，恐怕也是一个事实，自生理学发达以后，这方面学者的见解确已渐渐地公认性冲动是一种体内的发酵作用，由不止一种的强有力的酵母发出，而其表现的方式又可以变化无穷，有

① 这三条可能的大路，在以前的中国，第一条可以说我们是否认的，第二条是默认的，第三条是公认的，即，在我们的民族文化里，真正公认为一条堂堂正正的大路。读者对于这一层如尚有疑问，可把《诗经》的《国风》部分再仔细地读一遍，对于毛茛的一些序文，特别是在《关雎》一诗的序文，再低回讽诵一过。

② 埃氏这一段议论当然也是适用于一般的文明社会的，不过就中国而论，第三点的适用程度究不若基督教统治下的西洋社会为甚，一样是束缚，礼教的总不若宗教的那般严密。这种程度上的差别是要我们体会的。

健康的，也有病态的，有正常的，也有反常的，有时候并且可以反常到一个程度，教我们几乎看不出来它和性欲有什么关系，不过无论方式如何，有一点是相同的，即：我们尽管可以在相当限度以内加以控制，加以利导，但决不能把它完全抑制或抹杀。这样一个对于性冲动的观念，把它完全看作一股动的力量，而不是静的事物，虽若比较的新颖，其实前人也早已隐约地看到，精神病理学家安斯蒂（Anstie）在五十余年前已经运用过这个看法来解释不止一种的精神病态，这几种病态后来大都叫作精神衰弱（neurathenia）；^① 兴登（James Hinton）也曾经把它发挥过，特别是在若干道德的方面；后来在自动恋的观念里也有它的成分，假若性冲动不是一段内在的活力，自动恋的种种现象自无法解释；到了弗洛伊德，不用说，这观念更遇上了一位能手，弗氏更把它发挥得曲尽其妙。

我刚才说，性冲动是“一些强烈的酵母的发酵作用所产生的一种动力”。这说法还失诸模糊隐约。如果我们要为它下一个更准确的界说，我们不妨换一种口气说：性爱的人格是建筑在一个三边而有密切联系的三角之上的，这三边是大脑、内分泌系统和自主神经的机构。自主神经机构是比较在背景之中而不大显露的，但其重要性似乎不减于其他两边。不妨在这里说明一下，这机构包括消化系统、循环系统、呼吸系统、泌尿系统，许多的分泌腺以及这些系统所附带的中枢神经核。这个机构所管制与调节的可以说是生命的全部的基本功能。在心理学者中，耿泼甫（Kempf）对于行为中自主的因素，一向认为极有意义，未可等闲相视，因为我们行为里有此成因，所以在生活环境之中，我们会发生他所称的两种富有驱策性的动作的趋向，教我们或取或舍，或趋或避，可以分别叫作趋利的强制（acquisitive compulsion）与避害的强制（aver-

① 安斯蒂是一位早年的精神病理学家，也是一位妇科专家，埃氏在这里称引到他，是因为他在五六十年前所著的一本《神经痛》（Neuralgia）里，已经看到性欲是一个富有动性的东西。埃氏在他的《研究录》里时常征引到他，并且把他推崇得很高，认为他最后来弗洛伊德的升华论的一个先驱。

tive compulsion)；这两种强制的动作大部分是归这自主的神经机构负责的。我们的动物界的祖先很早就有这个机构，因此，遇到危险，就知痛苦，因为要解除痛苦，就知所舍弃，知所闪避，及舍弃及闪避成功，痛苦就可以解除，生命借此得以维持延展，于是这些动作的倾向以及主持这种动作的机构得以保留而传授给高等的动物，并且终于传授到我们身上。^①这一番见解可以帮我们的忙，把身心两方面的因果关系联系起来，而教我们了解为什么一个个体在活动上归根结底是一个单位，一个分不开的基体。它还帮着一种忙，就是教我们对于所谓“意志”，所谓“情欲”，或总起来所谓“欲”，即精神分析派所称的 libido，或哲学家讲到性冲动的时候，喜欢引用的“志”，就是叔本华（Schopenhauer）所说的“志”（will）——从此可以有一个更精确的观念，英国文学家卡赖尔（Carlyle）很早也说过：“我们所听说的各位上帝里，唯一也最著名的一位也就是德国文字源流家格瑞姆（Grimm）所能考见到最早的痕迹的一位，那就是叫作意志的上帝了（God Wuensch 或 God Will）。”

弗洛伊德，从1912年以后运用他那一支生动灵活的笔，对于因性生活的困难而足以引起神经病态的各式各样的条件与环境，都曾加以仔细的探讨；而他这一番探讨的结果，比起别人的来，要特别地见得有意义。因为，他虽然是精神分析派心理学的一位开山祖师，其见识比较广博，议论比较周密，往往处一个超脱的地位，而不落一般精神分析派的窠臼，不受此派门户之争的支配。弗氏在这方面也作过一番分类的尝试，但他自己也承认这种分类是不满意的，因为它未必尽合于医学诊断的立场，而所谓不合，指的是在同类的例子里，其病态所由发生的条件或情境未必完全一致，或某一病态的例子的条件或情境往往因时因地而有变迁，甚至于在同一时间之内，即有若干不同的条件或情境存在。不过无论如何，这种分类是有用的，至少它可以让我们知道，这些条件或

^① 耿氏著有一书《人格中自主的若干成因》（*The Autonomic Factors in Personality*）。

情境是些什么。这分类里包括四个项目。(一) 第一项足以发生神经病态的性的情境是最简单而显然的,也是大多数的人多少总要经历到一些而无可避免的,那就是性欲的克制或拒绝,或足以造成克制与拒绝行为的情境。一个当事人只需身外有一个实际的对象,使他得以满足性爱的需要,这个人原是很健康的,可以丝毫没有病态的表示,但若情境转变,对象散失,而同时又别无适当的补偿的事物,神经病态也许就会发生;不过即使在这种境遇之下,一面对性欲不得不克制,一面又要维持相当的健康,事实上也还有可能的两条路:一条是把精神上的紧张的力量转移到实际的工作或事业的活动上去,假以时日,也许在工作的机会里终于找到了一个可以满足性欲的实际的对象;第二条路是如果这对象始终没有着落,当事人也许可以把克制着的性欲升华为另一种力量而把它运用到与性欲不相干的精神的事物上去。不过这种转变的过程,弄得不好,可以发生另一种倾向,就是荣格(C. G. Jung)所说的内转的倾向(intro version),就是抑制着的性冲动并不真正的升华,而其力量的消散从实际的种种路线转进想象的种种路线,于是当事人的心理活动大都囿于梦想(dreamwishes)的一个境界。^① (二) 在第二项的例子中,当事人的病态是比较内在的,而不是外铄的,他的病态的发生,根本并不因为外界的环境起了什么变化,以致剥夺了他的满足性欲的机会,逼迫他踏上禁欲的路,而是因为他自己的力不从心。外界的机会与对象是有的,当事人想觅取这种机会与对象的愿望与努力也是有的,不幸的是他有许多内在的困难,使他对于身外的环境,不能作适当的适应,纵有适应之心,实无适应之力,或有力而不足,于是虽明知什么是正常的满足性欲的方法,虽也曾用过一番心力,无奈他自身的条件实在不足以相副,以致心劳日拙的结果,终于成为病态。(三) 这第三项包括因发育停滞或发育受了抑制,以至于发生的种种病态;这一项实在是第二项的

① 详见荣格的《分析心理学》(*Analytic Psychology*)以及《下意识心理学》(*Psychology of the Unconscious*)。

扩充，所不同的是其中的例子更趋极端罢了；所以在理论上实无另分一项的必要。这一项里的当事人，就一般身心的发育论，也许已过了青年期，而进入了成年期，但是他的性心理的发育没有并行共进，以至于他所认为可以满足性欲的事物始终没有脱离幼稚的段落；当事人也未尝不自知此种脱节的现象，也未尝不竭力设法克服这种幼稚的冲动与避免幼稚的满足方法，但事实上却不可能，或绝少成效，于是内心便发生冲突，积久而成为一种病态。（四）在第四项里，我们发现所有的例子原先都是健康的，到了后来才发生病态，而其所由发生的原因又与外界的环境并不相干，至少是没有什么直接的关系。一个人在生命的过程里，总要经过几个关口，每个关口总要牵涉到一些生理上的变迁，例如春机发陈，又如月经止绝，其间一部分的变迁便是性欲的分量的增加或减少，而无论增减，势必暂时波及甚至于破坏原有的生理上的平衡与和谐，即势必影响到健康，并且给足以引起神经病态的种种外缘一个良好的机会。到这时候，或欲力增强而环境不许其随在地满足，例如在春机发陈的时候，又或性欲的兴趣虽无大变迁，而满足性欲的能力则已大减，例如在经绝的时候，或外因内缘，不相凑合，或兴趣能力，不相呼应，也就成为致病的原因了。性欲的分量固然是不容易衡量的，不过，就个人而论，它是可以增减的，而此种相对的增减便足以引起困难，使当事人穷于应付。

弗氏这个分类虽没有客观的医学诊断的佐证，而只有抽象的分析的价值，但也足够把所有的神经病态归纳起来，自正复有它的方便之处。我们要诊疗种种因性欲而发生的神经病态与精神病态，或更进一步地想从卫生方面预防这种种病态的发生，这个分类也可以给我们一些比较最准确的途径，而对于事先预防，比起事后诊疗，尤其是有用。

无论一个人的先天的体质如何康健，他在一生之中，多少不免经历到一些性生活的困难或病态；他在生命的过程里，一面要应付内在的生理上的变迁，一面要适应外界的境遇上的变迁，而于内外两种变迁之间，又不得不随在谋一种协调与和谐的关系，一有疏虞，上文所述的四

种病态的一个或几个，即乘机窃发，而此种疏虞既无法完全避免，病态也就不能绝对地不发生了。如果一个人遗传上更有些不健全的倾向，则此种困难或病态自难免变本加厉。性冲动是一股力量，在某种程度以内，并且可以说是一股无可限量的力量，一个寻常的人，甚至于一个超出寻常的人，要不断地挣扎着来控制驾驭这股力量，本来就不容易，加上驾驭的人与被驾驭的力又都在不断地变动，而双方所处的境遇也是不断地在那里转移变化，其间危难的发生与不可避免，当然更是意料中的事了；这还是就正常的性冲动而论，或就当事人力求其正常发展的例子而论，如果遇到根本上不大正常的例子，前途陷阱之多自更可想而知了。

上文说如果一个人的性冲动根本上不正常，问题自然更加复杂。所谓不正常，一可以指分量太多太少；二可以指欲力的出路异乎寻常，甚至于为寻常意想所不及；三也可以指性冲动已经有了确切的变态的方式，并且这方式有时候还有些先天的根据。方式是一个比较具体的东西，也许不适宜于用先天二字，但若遗传的趋势教它不能不终于取这个方式，我们也还不妨说这方式是先天赋予的，而不是后天习得的。

讨论到此，我们大体上应该已经明白，我们在本书的开首对于“性”之一字，或弗洛伊德所称的“欲”之一字虽没有下什么准确的界说，我们到此可以知道，我们越是往下探讨，这名词的含义便越见得深广。弗氏自己经过了数十年的潜心研究以后，对于性字或欲字的含义，也是越看越广，而一部分最初做过弗氏的门弟子的精神分析家更青出于蓝的把欲字看得无所不包，甚至于到一个极端，把原来的狭义的性冲动反而小看起来；威尔斯（F. L. Wells）也是这样，他把欲字的内容扩大以后，主张不用“性爱”（erotic）一名词，而用“享乐”（hedonic）一名词，不用“自动恋”（auto-erotic），而用“自动享乐”（auto-hedonic）。白尔特（Cyril Burt）曾经点醒给我们看，这种把性或欲的观念扩充的倾向是和近代心理学的一般趋势相符合的，近代心理学对于我们从动物祖先所遗传下来的种种内在的行为倾向似乎有一种新的看法，就是认为它们全部从一个源头出发，为同一生命的冲动力所产生，它们不过是同一泉

源的许多支流，许多从一股原始的大动力特殊分化出来的许多小股的动力罢了。^①麦图格（Wm. McDougall）在他最近一本著作里，也把他以前关于本能的分类看得比较活动了许多，甚至于可以说他对于本能的观念，已经有一种化零成整的新趋势，认为各种的本能原是造化的伟大的目的的一部分而已。“这伟大的目的是一切生物所以取得生命的原因，它的前程，它的用意，我们目前所能模糊看到的，或加以名状而得其仿佛的，就是继续不断地绵延更长的生命与增加更多的生命而已。”^②

我们同时也可以注意到荣格在这方面的见解。荣氏也曾经把欲字的含义扩充得很大，比较弗洛伊德最初所了解的性欲之欲要大得多，因此曾经招致过侪辈的不少的批评。不过我们仔细想来，经他扩大以后，所谓欲（libido），实际上又回复到了古代原有的对于“一般的情欲”（passion or desire in general）的见解。这样一来，也就变作相当于叔本华的“志”（will）和柏格森（Bergson）的“生命的驱策力”（élan vital）；而白尔特对于欲字的界说，也就因此得以大加扩充，认为它是从一切本能发出来的一股笼统的意志的力量。

我们在上文里难得用到本能这个名字，讲到性本能，我们总是说性冲动，但若要用本能这个名词的话，我们以为最好是把它看作比情绪更来得原始与基本的一种东西，而修正一部分人的看法，认为情绪是本能的一个中心的成分，或本能中一部分的内容就是情绪，因为那是不妥当的。凡是讲到本能，我们联想所及，与其想到一些情绪的系统，毋宁想到一些意志的系统，因为后者是差较近情；迦乃特（Garnett）有过这样一个看法，我们很可以赞同。^③本能所联系着的冲动是一种很基本的意志作用。

弗洛伊德的学说，认为心理的范围至广，其上层属于意识部分，其

① 见白尔特所著文，《英国优生杂志》（*Eugenics Review*，1918年，1月号）。

② 见麦氏所著心理学教本《心理学：行为的研究》（*Psychology: The Study of Behaviour*）。

③ 见迦氏书《心理在动作中》（*The Mind in Action*）。

下层尚有寻常知觉所不及的一部分，弗氏叫作下意识或潜意识（the unconscious），其影响之大，弗氏也以为不在意识部分之下；而据弗氏的意见（1918年所提出），生命中的本能的成分实在就是这下意识部分的核心。下意识，包括这本能的核心在内，便是一种原始的心理活动的范围，相当于人类以外的动物的智能，不过到了人类，又加上一层理智的意识的机构罢了。所以弗氏又说，抑制的作用就教我们退回到这个本能的段落，所以我们的文化越高，我们的创获越富，我们的代价，就是抑制的需要越大，而神经病态的机会也越多。^①

说到这里，我们又回到以前讨论过的张弛的原则，或收放的原则了。自由表达是放，克己自制是收；文明社会中固非此不成，动物生活也靠它维系。我们这一层看法就和一般的精神分析者以及精神病理学者的看法不大一样了。我在以前已经说过，从事于精神病理学的人，根据了他们自己特殊的经验，往往只看见抑制的危险，抑制的足以致病，特别是神经病态，而不见其为物理的一种自然趋势，也不见其为生命的两大原则之一，那显然是失诸偏蔽的。

我以为只要在正常的范围以内，即只要不过分，而当事者又是一个健全的人的话，张弛收放，表达抑制，二者互为消长，更迭用事的结果，是无害的，并且是健全的，甚至于为生命所必需的。这一点我们一定得明白了解。若说下意识的活动与意识的活动一定是不相能的，或不和谐的，或虽不一定，而不相能的机会为多，那实在是歪曲了事实。假设有人在此，他的下意识不断地要和他的意识发生齟齬，那真是太不幸了。我们但须稍稍地用心观察，可知就我们中间大多数的人而论，这决不是事实。我们也只需把我们自己晚上做的梦参考一下，因为梦是能够最亲切地把下意识的活动揭开来给我们看的一种东西。我敢肯定地说，大多数的正常的人所经历的梦境里，不断地总有一部分是白天的经验的重演，白天意识界的事实与情绪的再度铺陈，有时候并且铺陈得更美

① 见弗氏《论文集》第三辑中，《一个幼稚性的神经病态》（An Infantile Neurosis）。

满、更温柔。不错，有时候的梦境是一番潜在的不和谐的启示，不过同时我们也得承认，两层意识界的和谐，也未尝不可以从梦境中获取证验，可惜常人的心理特别容易注意到不和谐的事物，而对于和谐的事物，反而熟视无睹罢了。我们对于梦境，平常也但知注意到它的浮面的一些光景，而以为已足，而对于它蕴藏着的内容与意义反而容易忽略过去，否则这一类错误与片面的见解也就无从发生了。

二 升华

在一个健全的人，表达与抑制的持平，无论大体上维持得如何得法，间或总还会发生一些困难，而在一个不健全的人，这种困难更不免成为无法排解的危机。一个普通而常有人提出的补救方法是升华（Sublimation）。不过提出的人往往提得太容易、太随便、太不费吹灰之力。这诚然是由于一种很寻常的误解，以为性欲的压力是很容易恣置不问或挥之即去的。为若干少数的人，这也许可以，但就多数的人而论，我们早就看到，即使有百炼钢似的意志与毅力，也是不可能的。劳力工作的磨砺，或心理兴趣的转移，都不中用。中等学校的校长先生们大都深信团体的体育活动有很大的用处，可以像缰绳之于野马，阻止性欲的活跃；其实不然，除非把运动增加到一个过火的程度，使学生疲惫不堪，更不再有余剩的精力来“胡思乱想”，但这又是很有害处的。有人说过，在学校里，最著名的运动家往往也就是最浪荡而不修边幅的人。这也不是，那也不是，然则我们又能够做些什么呢？在答复这问题以前，我们先得弄一个清楚，我们到底要做什么。如果，我们像迦乃特一样，相信性欲之所以为一种本能与性欲之所以为一种胃口或嗜好，实在是可以分得清楚的（迦氏批评弗氏，说他往往把二者混为一谈），就本能而论，本能的激发是必须靠外缘的，有可以满足性欲的外缘存在，其内在的本能得以唤起，如此，则如果可以避免这种外缘，问题不就很简单么？不过就胃口或嗜好而论，就不同了，胃口的形成，是由于内因，

而不由于外缘，好比饮食，一个人到了相当时候，自然要饿，初不论外界有没有可吃的东西；所以性欲的外缘尽管可以闪躲，而性欲的胃口总是要发生的。^①又如琼斯（已见前）的议论，我们在这里所感觉关切的，例并不是狭义的性欲，而是“性本能的许多个别的生物的成分，也就是许多不同的幼稚的倾向；这些成分或倾向到了后来成为性欲的基础以及许多不属于性欲的兴趣的张本，……其所以能如此的缘故，盖由于性的力量的特殊的移转，从一个原来的兴趣的领域里转入了另一个领域”。^②琼氏这一番话虽有参考的价值，但同时，我们也必须记住，升华的需要，大抵在一个人的幼年是不发生的。日本人松本的研究指出睾丸里的间隙细胞（interstitial cells），既然在一个人出生以后，不久便进入休止状态，一直要等到春机发陈期过去以后，才重新开始活动，可知一个人在幼年时代似乎不会有很强烈的性的兴趣的（固然，我们应当补充一句，我们到如今对于性冲动的所有的来源，还没有能明确地知道，间隙细胞的分泌作用不过是一个来源罢了）；同时，女子的性兴趣起初也往往是潜伏着的，或散漫得茫无头绪的，有时候一直要到30岁光景才集中起来，才尖锐化。话虽如此，升华的问题迟早总不免要发生的，而对于遗传良好操行稳重的人，这问题更显得急迫。

希腊哲人柏拉图说过，恋爱是一棵天上生长的树。我们不知这句话究应作何解释，如果说，恋爱之所以为一棵树，根底虽种在地上，长在人间，而开出来的花朵，却美得好比“天上”的花一般，这样一个比方可以说是很实在而可以证明的一个真理。历来的诗人都了解这个真理，并且不断地引作他们的诗歌的题材。但丁（Dante）诗中的女主角琵阿脱里斯（Beatrice）实际上不过是弗洛伦斯城的一个女子，但到了但丁的手里，一经想象的渲染，却成了他进入天堂的向导；即此富有代表性的一例，已足征很寻常的一个性对象的吸引，会怎样蜕变而为一番精神

① 见迦氏书《心理在动作中》。

② 见琼氏《精神分析论集》。

活动的强有力的刺激。

升华的成为一套理论，有人曾经加以考据，以为不但可以追溯到柏拉图，并且可以推源到更富有科学精神的亚里士多德。德国文艺批评家勒沁（Lessing）认为亚氏的“涤化论”或回肠荡气之论（katharsis）指的是“一般情绪或情欲的转变而为合乎道德的行为意向”。不过勒氏这番解释恐怕是不对的，亚氏讲这一套理论的时候，心目中指的不过是怜悯或恐惧一类的情绪，经过一度抒发以后，中心稍稍觉得舒适罢了，事实上怕与性的情绪不很相干；而迦乃特也很对地说明过，这只不过是一种情绪的宣泄，宣泄决不是升华。

其实一直要到基督教上场，升华的概念才慢慢地形成，在我们的想象中才逐渐地具体化。若从这方面加以追溯，可知最早创说的人是一位隐遁在埃及沙漠地带的早期教父，叫作麻卡流士大隐（Abba Macarius the Great）。据一部分人的看法，他也是“基督教国家以内第一个科学的神秘主义者”；恩德黑尔（Evelyn Underhill）在《神秘之道》（*The Mystic Way*）一书里曾经介绍过麻卡流士的见解，说一个人的灵魂的实质是可以逐渐地转变的（灵魂在他的心目中并不是一种绝对的非物质的东西），灵魂原先是很重浊而趋向于下坠的，但一经神圣的火烧炼以后，就渐渐地变为更纯粹的而精神的了。他说：“灵魂好比五金，抛在火里，就失掉了它们自然的硬性，并且越是在熔炉里留存得久，越是在火焰的不断地烧炼之下，就越软化。”火烧着是痛楚的，但它也就是天上的光，而对于麻卡流士，光与生命原是一回事。在这里，我们可以说真正找到了我们近代所了解的升华的观念了，麻卡流士的说法也许还不够确切，但在当时，已经要算再确切没有的了。麻卡流士是圣拔西尔（St. Basil）的朋友，圣拔西尔是基督教中心传统里的一位领袖。因此，麻卡流士这一番见解后来成为基督教神秘主义的一部分，不断地在神秘主义者的言行里表现出来，再后，格诺亚的圣喀他林（St. Catharine of Genoa）的涤罪地狱论（doctrine of Purgatory）就建筑在这一番见解之上；罪孽就等于灵魂生了锈，只有地狱之火才可以把这层

锈燃烧净尽。^①

上文所引的见解里，我们还未见“升华”的名称。又到了后来，在诗人的诗篇里，接着又在道德家的作品里，我们才确实实地读到这个名称，而这一类作品说到升华的时候，倒是和宗教的教义并不相干。所谓升华，就原有的意义说，指的是用了热度的力量，把一种质料，从我们普通认为比较粗糙、比较重浊、比较块然一物的^②状态，化而为我们认为比较越超，比较轻清的气体状态。这样一个过程好像很有诗意，于是诗人就把它利用，来象征我们精神生活里的一个仿佛相同的过程；在17世纪的初年，他们利用得最多。例如达维思（Davis）在他那首《灵魂的不朽》的诗里就有这样的一句：“资升华之妙法兮，变肉体而为精神。”同时，散文的作家，在宗教和其他方面，也抓住了这个观念。例如泰勒（Jeremy Taylor）在他的作品里说到“把婚姻升华作一个圣礼（sacrament）”；又如夏福兹贝瑞（Shaftsbury）在1711年讲到人生若干淳朴的通则，说人生的方式原是重浊的，但如“借重一种精神的化学，不难升华”而为更高超的方式；又如，到了1816年，毕考克（Peacock）也说到“那种热烈的升华作用就是伟大与力量的泉源”，这样一个用法就和我们今日的用法更相近了。后来叔本华对于这个观念也相当的重视。

在性心理学的范围以内，所谓升华包括两点，一是生理上的性冲动，或狭义的“欲”，是可以转变成比较高尚的精神活动的一些动力，二是欲力既经转变，就不再成为一个急迫的生理上的要求。这样一个升华的观念目前已经成为一部分的通俗的心理学识，流行得很广。不过采纳这个观念的人似乎不一定了解所谓升华的过程，即仅就其物理的本义

① 天主教论死后生命，分三界，普通的地狱最下，其次为涤罪地狱，亦称涤罪所，再上为天堂：一人入天堂以前，必须经过涤罪地狱之火的一番锻炼。

② 原文于此用“物质的”一词，而外加引号，这对于西方的读者是有很清楚的意义的，而于中国的读者则否；西方文明，特别是在基督教教义的熏陶之下，把心与物，或灵与肉，划分得特别清楚，所以埃氏用此一词。今改译为“块然一物的”。

而论，是必须消耗许多的量的，若进一步而就其比喻的或精神的意义而言，则尤其是言之匪艰而行之维艰。“升华”也许不止是一个名词，而确代表着一种由粗入细、由质入文，由生理的冲动变为心理的力量的过程，而此种力量的消耗大致相当于欲力的消耗，而消耗后所获得的满足亦差足以替代性欲的满足——这我们也许可以接受。不过，我们必须承认，这样一番转变，虽非不可能，却是不容易的，也不是亟切可以期望成功的，并且也许不是人人可能，而只是少数神经组织比常人为细腻的人才真正的可能。性心理学的作家中，希尔虚弗尔特便轻易不肯接受升华的观念，他主张用另外一个名词来代表类似升华的现象，叫作“性的当量”（sexual equivalents）；他并且否认绝欲的人所产生的科学文艺的作品比不绝欲的人所产生的更为优异卓越。他只承认只有在宗教家和从事于剧烈的体力工作的人中间，我们可以找到升华的作用。

不过弗洛伊德是承认升华的，他甚至于准备着下一个异常概括的论调，就是整个的文明是由一切本能的力量升华而成，而所谓一切本能自包括性本能在内。他指示给我们看，并且用他惯用的口气说，性冲动是最富有可塑性的，教它圆也可以，教它方也可以，甚至于它的对象，我们也随时可以替它转换。他认为各式各样的人中间，也许艺术家的升华的本领要特别的大。

近年来，精神分析学派的人很想对于升华的观念，作一番更精当的解释，下一个更正确的定义，同时又想把它和别的可以相混的心理过程更明白的划分开来。例如格罗浮（Edward Glover）就是一位，他曾经有过一度很冗长而细密的讨论。他的议论可以说是属于“形而上心理学”（metapsychology，大致即心理学的形而上学）的范围，对一般的读者未必引起多大的兴趣，不过他的主要的结论是值得参考的，他认为升华的观念虽至今还是模糊不清，我们因而也不便依据了它作什么肯定的推

论，但只是引用升华的名词，是没有什么不合理的。^①

不用说，就日常生活而论，我们即使不了解升华的过程，即：升华之际，力的转变究属是怎样一回事，也没有什么很大的关系。不过我们必须承认，这过程大体上是发生在意识的境界以下的，因此，我们的意志尽管可以跟着它走，却不足以控制着它，促进它的完成。还有一点也很重要，就是我们不要把升华作用和欲力的改道相混，应知升华以后，性欲应该不复是性欲，而欲力改道后，性欲依然是性欲，不过另换了出路罢了；我们也不要将升华作用和病态的象征或代用品混淆起来；我们应知不讲升华则已，否则这其间所发生的变迁必须是从幽谷进入乔木，而不是从乔木退入幽谷，其间一定得假定着一个更高的文化水准。例如一个患窃恋的人把偷窃的行为替代了性的活动，所成就的决不能叫作升华。要不是因为确乎有人似是而非的提出过这种例子，认为是升华的证据，我们这一段话原是无须说得的。

有几个精神分析学派的人，接受了弗洛伊德的“文明由于性欲升华”的一部分理论，又把它引申得到了极度。例如，瑞士的一个支派（有一个时代它的代表人物是梅德 [Maeder]）认为升华的结果前途可以创造一个“精神综合”（psychosynthesis）的局面，甚至于一个新的宗教，在这个宗教里，人的灵魂，好比但丁的一样，也被引导着，自地狱以入于涤罪所，再自涤罪所以入于天堂，所不同的是，但丁诗中的向导，诗人维吉尔（Virgil）到此换了一个医生罢了！

意大利的精神治疗学家阿萨奇奥里（Assagioli）的见地比较要中和得多，他认为如果一方面性欲是过分的强烈，而一方面正常满足的机会又是过分难得，在这样一个杯水车薪似的太不配称的局势之下，升华是有很大的价值的。高水准的心理活动和低水准的性欲冲动也许有些因果关系，但阿氏以为如果把一切高水准的心理活动全都推溯到若干单纯的

① 格氏这篇论文《升华、替代与社会的愁虑》（*Sublimation, Substitution, and Social Anxiety*）载在 1931 年 7 月号的《国际精神分析杂志》。

冲动上去，似乎是不大妥当。在实际的治疗方面，他也不大用直接的精神分析法，而改用他所称的自动升华法（auto-sublimation）。他说，自动升华的结果虽不能用仪器来量，或在熏满了炭墨的记纹鼓上用忽上忽下的一根曲线表示出来，但是一样的真实，一样的有效；他又明白地指给我们看，一个人要真正获取升华的益处，第一必须纠正他对于性的观念，决不能再把它看作兽性的表现而引为可耻，因此非力加抑制不可；这种错误的观念存在一日，即一日得不到升华的效果。这自然也是很对的。在他看来，性的冲动虽然强烈，也不难把它和高水准的情绪活动与理智活动联系起来，而转移它的出路；如果能把工作或职业的性质完全改变一下，能完全转进一种真正有创造性的业务，则升华尤易收效，因为艺术的创造和性的升华，关系最深且切，此种关系的究竟，我们目前虽还不甚了解，但其存在总是体会得到的。（希尔虚弗尔特某次提到西文中 *genus* 一词与 *genius* 一词盖出一源，前者指生殖，指物类，后者指天才，指创造；生殖与物类是欲力未经升华的结果，天才与创造则为欲力既经升华的效用，与此可以互相发明。）阿氏又引乐剧家华克拿的巨著《脱里斯坦》（*Tristan*）为升华结果的最神奇的一例，通篇作品之中都充满着作者对于女子维森唐克（*Mathilde Wesendonck*）的热烈的情爱的火焰，假如作者在实际的生活里得以顺利的满足他的热爱，这巨著便不会与世人相见了。

阿萨奇奥里这一番议论也可以帮着提醒我们，让我们知道升华的功用也正复有它的限制。根据热力学的第二条法则：“没有一种机会可以把所有接受到的热力转变成为工作；只有这热力的一小部分是转变成工作的；其余全都放散出去，成为废弃的热力。”我们如今讨论到升华，我们也是把一个有机体当作一件正在动的机器看，因此，我们不得不承认总有一部分的力量要“放散出去，而成为废弃的热力”，至于废弃之后究竟作何方式，我们可以存而不论了。就是但丁，在他写《神

曲》的时候，也还有他的妻子和家庭。^①

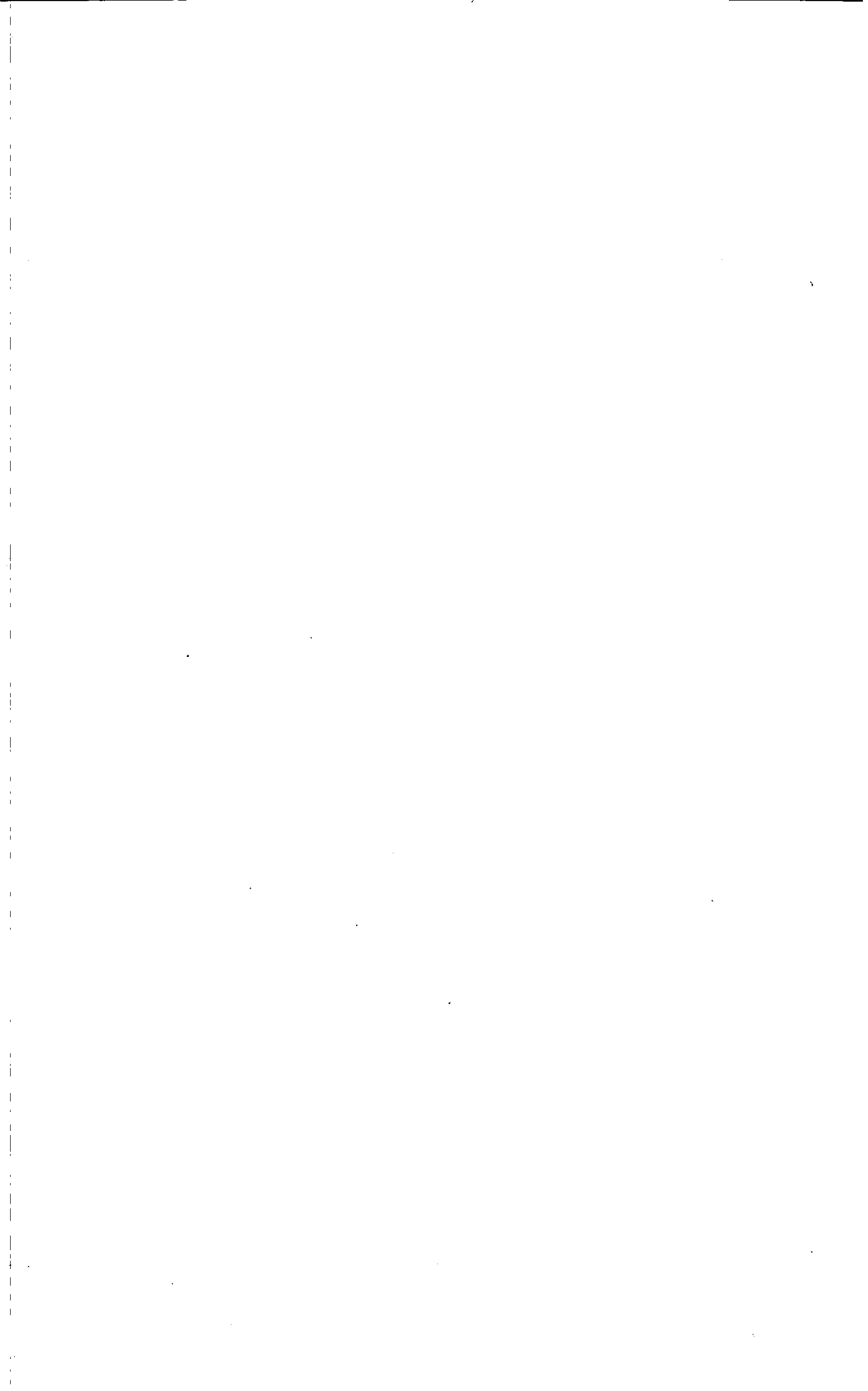
弗洛佛德在他的《导论演讲集》里，也曾经很对地说过：“一个寻常的人所能吸收的未经满足的欲力的分量是有限的。欲力的可塑性与自由流动性固然很大，但不是人人能始终地加以维持或充分地加以保留的；因此，升华的结果至多只能够消耗一部分的欲力而已；这还是就一般的人而论，若就升华的能力本来不大的人而言，那就更又当别论了。”总之，在一方面，升华的可能，升华的价值，升华的深远的意义，是值得我们牢牢记住的；在另一方面，我们也得记住，即使升华成为事实，而当其进行之际，总有一部分性冲动为升华所不及，而留剩下来，此种剩余的欲力或从比较健全面原始的途径消散出去，或别寻不正常的出路，而形成各式的神经变态。^{②③}

（选自〔英〕埃利斯《性心理学》，潘光旦译。）

① 埃氏这句话有语病，难道对于但丁，妻子和家庭便是接受废弃的欲力的屋间吗？译者以为这在但丁自己也未必承认。

② 埃氏于升华的理论，虽说得相当的小心，但译者还嫌其过于肯定。译者比较更能接受的是希尔虚弗尔特的看法。近年以来，这方面的性心理研究也还不少。抗战开始前不久，译者曾经读到美国斯密士女子大学生物学教授巴歇雷（Prof. Pavshley）的一本新书《生殖的生物学》（*The Biology of Reproduction*），他在结论的部分也论到升华的可能与升华的效用，他征引了一种关于大学研究院青年的研究，认为这种青年的性欲，十之八九总有一些不规则的宣泄的方法，并不完全受到抑制，因此，他们的智力活动究属有几分是从升华而来，还是一个疑问。

③ 关于这些，赫贝脱（S. Herbert）的《生命与艺术中的潜意识之地位》一书也值得参考。



第七讲 性知识的禁忌

[英] 罗素

伯特兰·阿瑟·威廉·罗素 (Bertrand Arthur Willam Russell, 1872—1970), 英国著名的哲学家、数学家、逻辑学家、社会活动家, 1950年诺贝尔文学奖获得者。主要著作有:《数学原则》、《数理》(与怀特海合著)、《哲学问题》、《我们的外界知识》、《心的分析》、《物之分析》、《哲学大纲》、《意义与真理的探讨》、《西方哲学史》、《人类的知识——其范围与限度》、《我的哲学的发展》等。

性知识的禁忌

[英] 罗素

【编者按：本篇从批判的角度论述了人类社会存在的对性知识的禁忌，探讨这种现象的起因、状况、后果，阐述了应当如何看待对性知识的禁忌。】

若要建立一种新的性道德，我们首先要反躬自问的问题是，我们应当怎样规定两性之间的关系？人为地使男人、女人和孩子对有关性的事实一无所知，是否正确呢？我所以首先提出这个问题，是因为在这方面的无知对于个人是极为有害的，而且一个制度若要依靠这种无知去维持，那是根本行不通的。我在本章中将要说服读者相信这一点。我认为，性道德只能为那些懂得这个问题的人所接受，它的感染力决不会依赖于无知。这是一种合理的学说，虽然政府和警察从未主张过这种学说，但它是无可置疑的。这种学说认为，正确的行为决不会为无知所促进，也决不会为知识所阻碍，只有少数偶然的事情除外。当然，如果甲方希望乙方能够以符合甲方利益而不是乙方利益的方式去行动的话，不让乙方知道那些会使乙方了解到甲方真实利益之所在的事实，这对于甲方也会是有用的。这种做法在证券交易所中是可以理解的，但一般说来却是不属于高尚的道德之列。政府也往往隐瞒它的活动的大部分事实，

例如，每一个政府都会禁止透露战争失败的消息，因为失败的消息一旦透露，就有可能导致政府的垮台，虽然了解这一事实是符合民族利益的，但是却不符合政府的利益。绝口不提性的事实，虽然总的说来属于另外一种范畴，但归根结底，至少在某种程度上是出于类似的动机。最初，人们只是蒙蔽女性，因为人们希望她们的无知能有助于男性的支配地位。然而，妇女竟然逐渐安于这种观念，认为无知对于道德是必不可少的。而且一部分是由于她们的影响，人们开始认为儿童和青年，无论男女，都应当对于性的问题尽可能地无知。在这个阶段，人们的动机不再是出于支配的目的，而是进入了无理性的忌讳的范畴。关于无知是否合乎需要这一问题，还从来没有人研究过，因为若拿出证据来说明无知是有害的，那就会触犯法律。我不妨以摘自 1929 年 4 月 25 日《曼彻斯特卫报》的几段话来作为本题的参考：

美国自由党人对于玛丽·韦尔·丹尼特夫人的审判结果感到震惊。丹尼特夫人昨天被布鲁克林的联邦陪审团裁定犯有邮寄淫秽文学作品的罪行。丹尼特夫人是一本受到高度评价而且广为流传的小册子的作者。这本小册子以庄重的口吻阐述了孩子应当了解的关于性的简单事实。她可能会被判处 5 年徒刑，或 5000 美元的罚款，或两者兼而有之。

丹尼特夫人是一个著名的社会工作者，有两个已成年的儿子。当初，即 11 年前，她是为教育她的孩子而写下这本小册子的。开始发表在一份医学杂志上，后应编辑之邀，出了单行本。这本小册子曾经经过几十位著名医生、教士和社会学家的认可，而且男青年基督教协会和女青年基督教协会已发行了数千册。在位于纽约郊区的布朗克斯维尔市立学校中，也曾用过这本小册子。

那位来自新英格兰的联邦法官沃伦·B. 伯罗斯置以上事实于不顾，而且拒绝任何著名的教育家和医学家出庭作证。此外，他还不让审判员听到著名的作家们对于丹尼特夫人那本书的赞语。事实

上，这次审判不过是向布鲁克林的那些已婚的老年审判员宣读一下那本小册子而已，而这些人所以被选为审判员，只是因为他们从未读过 H. L. 门肯或哈夫洛克·埃利斯的作品。

《纽约世界》显然是正确的。它说，如果我们停止发行丹尼特夫人的这本书，那我们在美国青年面前，就没有用明确和诚实的语言去提出性的事实的希望了。这个案子将提交更高一级的法院审理，人们将以极大的兴趣等待着它的判决。

这件事发生在美国，但它也会发生在英国，因为英国的法律实际上和美国的一样。人们将会看到，英国的法律也不会允许那些问青年传播性信息的人提出专家的论据，以证明性知识对于青年人是需要的。人们还会看到，一旦有了这种起诉，检察官也会公开要求所有审判员都应当是没有读过任何会使他们按照理性去判断案子的书的白痴。英国的法律直言不讳地宣布，儿童和青年绝不能知道性的事实；至于他们了解这些事实究竟有益无益，那是一个无关紧要的问题。不过，既然我们不是在法庭上，既然这本书不是写给孩子看的，我们就可以讨论这样一个问题：那种蒙蔽孩子的传统做法，究竟是必要的还是不必要的。

按照传统的做法，父母和老师都是在极力蒙蔽他们的孩子。孩子从未见过父母的裸体，而且在很小的时候（只要住房宽敞），他们就见不到他们异性的兄弟姐妹的裸体了。他们被告诫不许抚弄或谈论他们的性器官。一涉及性的问题，就遭到厉声呵斥。他们所得到的信息是：孩子是由鸛鸟带来或是从醋栗树下挖出来的。不过，他们迟早会从其他孩子那里了解到那些事情，而那些事情往往采取一种歪曲的形式。那些孩子总是悄悄地讲给他们听，因为由于父母的训导，他们认为这类事情是“肮脏的”。这些孩子认为，他们父母之间的行为是见不得人的，是难以启齿的，因为他们总是极力遮着掩着。而且他们还知道，那些看来可以指导教育他们的人，也在有意欺骗他们。他们对于父母、婚姻和异性的态度因此而无可挽回地受到损害。那些受到过传统教育的男女，很少

有人能对性和婚姻产生高尚的感觉。他们所受的教育告诉他们，欺骗和说谎在他们的父母和老师眼里都是美德；一切性关系，即使是在婚姻以内，都是可恶的；在传播物种的时候，男人所服从的是他们的兽性，女人所服从的则是她们痛苦的责任。这种观念使得婚姻对于男女双方都不是一件快事，而且那种得不到满足的本能变成了蒙着道德假面具的残暴行为。

照我看来，正统的道德家^①对于性知识的观念大概是像如下所述的那样：

性冲动是一种很有能力的冲动，它的表现形式在各个不同的发展阶段是有区别的。在婴儿期，性冲动的方式是喜欢抚弄身体的某些部位；在童年后期，性冲动的表现方式是好奇心和对“脏”话的偏爱；在青春期，性冲动则采取了更成熟的方式。毫无疑问，性的思想会导致性的不端行为，因此，实现道德的最好方法，就是使青年人的身心绝对脱离与性有关的一切事物。所以我们一定不能对他们谈论任何有关性的事情；我们必须尽可能地阻止他们彼此谈论这些问题，而且成年人必须装作世界上根本就没有这类话题。通过这种方式去蒙蔽一个少女，而且一直蒙蔽到洞房花烛夜，那是可能的。可以预料，那些事实会使她感到极为震惊，以致会丝毫不差地表现出所有正统的道德家认为女人应当具有的性态度。对于男孩儿，这个问题则要困难得多，因为我们没有希望把他们完全蒙蔽到18或19岁以后。对于他们，恰当的方法是，告诉他们手淫将不可避免地导致精神错乱，而与妓女性交则一定会染上花柳病。上述两种假设虽然不是真的，但也只是一种不怀恶意的假话，因为它们是为了道德才编造出来的。我们还应当教育男孩儿，告诉他们在任何场合都不应该谈论性的问题，即使在结婚之后也不应该。这会增加这样一种可能性，即当他结婚时，他能使他的妻子厌恶性，从而防止她有通奸的危险。婚姻以外的性是罪恶；婚姻以内的性不是罪恶，因为它是传播人种

① 这包括警察和地方行政官，但不包括后现代教育家。

所必需的，但同时也是人类所承担的一种不适当的责任，是对人类堕落的一种惩罚。一个人在接受外科手术时，也是有同样的精神的。不幸的是，除非我们遭受到极大的痛苦，否则，性行为总是和快乐相联系。但是通过充分的道德教育，这种现象是可以防止的，至少是在女性中。在英国，在印刷品上宣称妻子能够而且应当从性交中得到快乐，那是违法的（我本人就听说过，有一本书就是因为这个原因而在法庭上被指控为淫秽作品）。总之，法律、教会和那些旧式的教育青年的人对于性的态度，就是根据于上面所讲的观点的。

在讨论这种态度在性范畴中的影响之前，我想先谈谈这种态度在其他方面所造成的后果。我认为，第一个最大的后果是，它阻止了青年人对于科学的好奇心。凡是有智力的孩子都希望知道世界上的一切事情，他们经常问及关于火车、汽车、飞机，以及雨的来源和孩子的来源等问题。所有这些好奇心对于孩子是完全一样的，他所依据的不过是巴甫洛夫称之为“这是什么”的反射，但这种反射却是一切科学知识的源泉。当孩子在追求知识的过程中，了解到这种冲动在某些方面被认为是一种罪恶时，他对科学的好奇心的全部冲动也被抑制了。他起初并不知道哪种好奇心应当有，哪种不应当有：既然问孩子是怎样生出来的是一种罪恶，那么，问飞机是怎样造出来的，也一定是一种罪恶了。无论如何，他必然会得出一种结论，就是对科学的好奇心是一种不能不抑制的危险冲动。一个人在想要知道任何事物之前，一定要认真询问一下，这种知识究竟是邪恶的，还是合乎道德的。由于对性的好奇心在衰退之前总是极强烈的，孩子必然会得出这样一种结论，即他所渴望得到的知识是邪恶的，而唯一合乎道德的知识是人们所不渴望的，例如乘法运算表。对知识的追求原是所有健康孩子的一种本能的冲动，但却由于以上原因被破坏了，结果，孩子被人为地变成了白痴。我认为无可否认的是，那些受过传统教育的女人通常要比男人愚蠢些，而且我还相信，这主要是由于这样一个事实，即她们年轻时被更有效地阻止了对于性知识的追求。

除了这种智力上的损失外，还有一种极为严重的道德上的损失。正

如弗洛伊德首先指出，而且所有与孩子有交往的人都会很快发现的那样，关于鸛鸟和醋栗的神话一般是没有人相信的。于是，孩子们就会得出一种结论，就是父母在骗他们。既然父母会在一件事上说谎，他们也会在另一件事上说谎，结果，他们在道德上和知识上的威信便荡然无存了。另外，既然父母在涉及性的问题上说谎，孩子们就会得出结论，他们自己也可以在这类问题上说谎。于是，他们就互相谈论有关性的问题，而且极可能还在秘密地进行手淫。这样，他们就会养成欺骗和隐瞒的习惯，而且由于父母的恐吓，他们的生活总是充满着疑惧。心理分析表明，父母和保姆若指出手淫的恶劣后果，这种恐吓往往导致精神错乱，不但在孩提时代，在成年时代也是如此。

因此，在青年人性问题上所采取的传统做法会使人们变得愚蠢、虚伪和胆怯，而且还会使相当多的人患精神病或类似的疾病。

现在，所有与青年人有来往的有智能的人，都在某种程度上承认了这些事实。然而，法律和执行法律的人却不知道这些事实，正如本章开头引用的那桩案子所表明的那样。因此，现在的形势是，每一个有充分的性知识而又必须与孩子来往的人，都要作出抉择：要么违反法律，要么使那些他负有责任的孩子遭到道德上和知识上无可挽回的损失。改革法律是很困难的，因为非常多的长者都已走上歧途，他们对于性的兴趣只是根据于这样一种信念，即性是邪恶、肮脏的。我认为，在那些老人和中年人死去之前，绝无改革的希望。

至此，我们所讨论的是性范畴以外的传统做法的恶劣影响，现在我们该讨论这个问题中与性有着更明确关系的一个方面了。道德家们的目的之一，无疑是要防止我们为性问题所纠缠；这种纠缠目前是极为普遍的。依顿的一位前校长最近指出，学生之间的谈话几乎不是沉闷的，就是淫秽的，尽管他所遇见的那些学生都是在传统的环境中成长起来的。事实上，如果我们把性搞得很神秘，那就会大大增加青年人对于这个问题的自然好奇心。如果成年人对待性问题像对待其他问题一样，回答孩子们提出的一切问题，给他们所要求的或所能够理解的知识，那么这些

孩子就不会产生淫秽的观念，因为这种观念的产生，完全在于他们认为某些问题是不能提及的缘故。性的好奇心与其他各种好奇心一样，一旦得到满足，很快就会消失。因此，防止青年人为性问题所纠缠的最好的方法，就是尽量按其所求，告诉他们关于性的一切事情。

我所以这样说，并不是根据于演绎法，而是根据于经验。我在我的学校的孩子中间所观察到的情况足以证明，孩子中的下流行为正是成年人中的假正经的结果。我自己的两个孩子（7岁的男孩和5岁的女孩）从不认为性或排泄物是什么特殊的事情，而且迄今为止一直与那些正统的思想最大限度地隔绝开来。他们所得到的恰恰是与其相关的不正统的思想。他们对于孩子是从哪里来的这样一个问题表现出自然而健康的兴趣，但是他们对发动机和铁路却没有这样浓厚的兴趣。无论大人是否在场，他们对于这类问题从未表现出探求的趋向。说到这所学校的其他孩子，我们发现，如果他们的年龄是2岁或3岁，或者甚至于是4岁，他们的情况和我们的孩子是完全一样的。然而，那些6岁或7岁的孩子却已经受到了教育，他们认为任何与性器官有关的事情都是不正当的。他们惊奇地发现，在这所学校里，这类事情居然也可以和其他事情一样谈论。一段时间以后，他们在谈话时有了一种轻松的感觉，但仍认为这类话题是不正当的。然而，当他们发现那些成年人并没有阻止他们的这类谈话时，他们就对这类话题逐渐感到厌倦，从而变得和那些从未受过正统教育的孩子一样不怀杂念了。现在，当新入校的孩子想和他们谈论那些他们认为是不正当的事时，他们总是表现出不耐烦的样子。如果我们让新鲜的空气吹拂在这个问题上，这问题就会得到消毒，它在黑暗中所滋生的有毒的微生物就会荡然无存。我不相信还会有其他方法能使孩子们对于那些通常被认为是不正当的问题持有这样一种健康而高尚的态度。

我认为，那些希望将基督教的道德家所遮掩起来的污秽从性问题上清除掉的人，还没有充分认识到这个问题的另一方面。性问题自然要和排泄过程联系在一起，所以，只要我们把这排泄过程视为一件厌恶的事，那么在心理上，我们自然会把这厌恶的事的一部分与性问题联系在

一起。因此，在与孩子相处时，我们不当对于排泄一事过分挑剔。自然，为卫生起见，预防措施是必要的，但是只要孩子能够理解，我们就应当向他们解释，这些预防措施只是为了卫生的缘故，而不是因为那种自然功能本身是不好的。

在这一章中，我不想讨论性行为应当是什么样的，而是要讨论我们对于性知识应当采取何种态度。前面我已经说过，我们应当把性知识传授给青年人，我希望而且深信，这会得到所有开明的教育工作者的赞同。然而，我现在所要谈的是一个比较有争议的问题，我对于这个问题的看法，恐怕很难引起读者的共鸣。这就是所谓淫秽作品的问题。

英美两国的法律规定，凡被认为属于淫秽的作品，在某些情况下，可以由当局查禁，其作者和出版商应当受罚。在英国，这法律就是所谓《1857年坎贝尔爵士决议》。那决议宣称：

如果有人检举，而且证据确凿，在任何住宅或其他地方存有任
何淫秽书刊，其目的在于销售；如果能够证明这地方的书刊已经销
售了一册以上；如果确切了解到，根据这些书刊的性质和描写，它
们的出版会产生不良影响而应当予以起诉，那么，在得到特别许可
之后，应当将这些书刊扣留。在传讯这所住宅的居住者之后，如果
证明那些被扣留的书刊确实具有上述性质，而且保存的目的也如前
所述，那就可以命令将这些书刊销毁。

这个决议中所提及的“淫秽”一词并没有明确的法律定义。事实上，如果那地方官认为某出版物是淫秽的，那么，这出版物就法定是淫秽的，而且他也无须去听专家们的任何证词，因为这证词将会告诉我们，在特定的情况下，那些被视为淫秽的出版物还是有某些用处的。这就是说，任何一个撰写小说、社会学论文或改革法律的议案的人，如果他的作品与性问题有关，那么，只要某些无知的老人认为它是不合时宜的，这作品大概就将难逃劫运。这种法律所造成的后果是极为有害的。

众所周知，哈夫洛克·埃利斯《性心理的研究》的第一卷就是根据这一法律而遭谴责的，^①虽然值得庆幸的是，美国在这件事上表明它比英国开明一些。我认为，没有人会说哈夫洛克·埃利斯的目的是不道德的，这样一部庄重而有学术价值的鸿篇巨制，是断然不会为那些仅仅追求下流的感官刺激之徒而作的。当然，要讨论这些问题，而又不提到那些普通的地方官在他们的妻子和女儿面前绝不会谈论的事情，那是不可能的。但是，查禁这类书刊则意味着，正派的学生也是不能知道这方面的事实。根据传统的观念，我认为，在哈夫洛克·埃利斯的作品中，最容易遭到反对的问题之一，就是他对历史事实的搜集，因为这些事实表明，现存的方法绝对不会产生健全的道德和智力。这些材料本可以使我們理智地判断现存的性教育方法，但法律却规定，我们不能有这类材料，我们对于这个问题的判断还是要根据于无知。

对《孤独的井》一书的指控（在英国，而不是在美国），着重提到对另一种问题的检查，那就是，即使是在小说中描写同性恋也是非法的。在欧洲各国，学生们可以获得大量关于同性恋的知识，因为那里的法律比较开明，但是在英国，这种知识是不允许传播的，无论是以学术研究的方式或幻想小说的方式都是不允许的。在英国，男人之间的同性恋，虽然女人之间的同性恋不在此例，是非法的，而要想提出任何论据去改变这种法律是非常困难的，因为任何论据都会被指控为淫秽而成为非法的。但是，所有认真研究过这个问题的人都知道，这种法律是野蛮而无知的迷信的产物，我们不能提出毫无理性的论据去拥护这种法律。对于乱伦，也应当采取同样的态度。几年前，通过了一项新法律，这法律使乱伦成为犯罪行为，但是根据《坎贝尔爵士决议》，我们是不能讨论这一问题的，不管是赞成或反对这法律，除非那些论点极抽象、极审慎，以致毫无力量。

《坎贝尔爵士决议》所造成的另一个有趣的结果是，许多不能用一

^① 由于第一卷受到指控，以后的几卷均未能在英国出版。

般人所能理解的语言提及的问题，可以用那类只有受过高等教育的人才能够理解的冗长的专有名词去讨论。在采取了某些预防措施的情况下，在印刷品上提及“性交”问题是允许的，但使用简单明了的同义词去表达这一问题则是不允许的。这是在最近审理《徒劳的差使》一案时定下来的。有时，这种禁止使用简单明了的语言的禁令会带来严重的后果。例如，桑格夫人为劳动妇女撰写的一本关于节制生育的小册子，只是由于劳动妇女能够看懂而被斥之为淫秽作品。另一方面，玛丽·斯托普斯博士的书却不是非法的，因为只有那些受过相当教育的人才能理解书中的文字。其结果是，向有钱的人宣传节制生育是可以的，但向雇佣劳动者及其妻子宣传节制生育则是犯法的。我希望这种情况能够引起优生学会的注意。这个学会总是因为雇佣劳动者的生育比中层阶级更为迅速而感叹不已，但它却丝毫没有去改变造成这一事实的法律的企图。

很多人认为这种反对所谓淫秽出版物的法律会造成令人遗憾的后果，但他们还是觉得这种法律是必需的。我不相信我们能够制定出一种不会带来这类恶劣后果的反对淫秽现象的法律，根据这一事实，我个人认为，对于这个问题不应当有什么法律。对此，我有两个论点：一方面，任何法律都做不到禁止恶的同时不禁止善；另一方面，如果性教育得当，即使是货真价实的淫秽出版物，也不会造成多大危害。

说到第一个论点，假使我们知道英国《坎贝尔爵士决议》的历史，那么这一点是完全可以成立的。任何一个人只要了解一下有关《坎贝尔爵士决议》的争论，就会发现，这个决议仅仅是要查禁色情文学，而且当时人们都认为他们不会利用这个决议去反对其他形式的文学。然而，这种信念的产生是由于他们对于警察的机敏和地方官员的愚蠢，没有充分领教的缘故。整个有关审查的问题，在莫里斯·厄恩斯特和威廉·西格尔合著一本书^①中得到很好的讨论。他们讨论了英国和美国的经验，同时也扼要地讨论了其他地区的经验。这些经验表明，尤其是在英国对

①《面向纯洁》，瓦伊金出版社，1928。

于戏剧的审查方面，那些旨在挑逗情欲的轻薄的戏剧很容易通过审查，因为审查员不愿意被人视为假正经，而那些涉及重大问题的庄重的戏剧，如《沃伦夫人的职业》，却历时数年才得以通过审查。至于像《圣希》那样富有诗意的优秀戏剧，虽然剧中没有一句挑逗情欲的台词，但这部戏剧却用了100年才征服张伯伦勋爵那伟大胸怀中的厌恶之心。在美国，尽管没有审查制度，但有关戏剧的事实却和英国大同小异。通过霍勒斯·利夫莱特对于《被俘者》所采取的果敢行动的结果，便可看到这一点。因此，根据大量的历史证据，我们可以提出一个结论，就是审查是用来反对严肃的艺术或科学的成功的，而那些纯粹以淫秽色情为目的的人，却总是可以逃脱法网的。

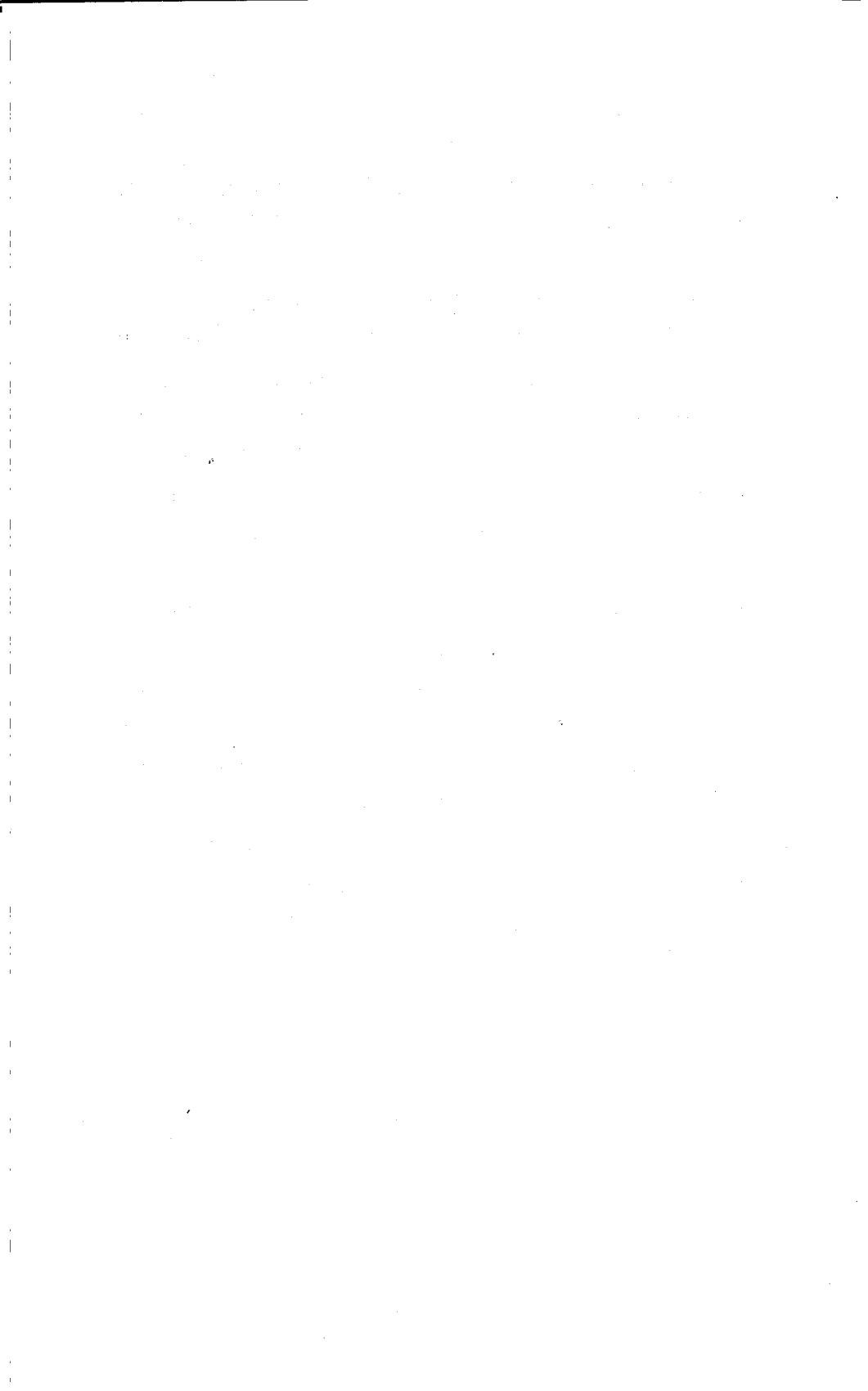
此外，还有一个反对审查的理由，那就是，坦率的色情文学，由于它是开诚布公而没有含羞意味的，所以比起因隐讳和神秘而变得有趣的色情文学，其危害要少些。几乎每一个有钱人在其青少年时期都曾违背法律看过淫秽照片，并且为拥有这些照片而自豪，因为它们不易得到。那些具有传统观念的人认为，这类东西对于他人极为有害，尽管他们当中几乎没有一个人会承认，这类东西对于他们自己也是有害的。毫无疑问，这类东西会激起短暂的性欲，但是对于任何一个性功能健全的男性，这种感觉无论如何总是要产生的。一个男人经历性欲的次数取决于他自己的身体状况，而引起这种感觉的机会则取决于他所习惯的社会风俗。对于古代维多利亚时代的男子，女人的踝骨具有强烈的刺激性，但对于现代的男子，女人大腿以下的任何部位都不会使他们为之动情。这不过是服装的式样问题而已。如果裸体成为一种风俗，那么裸体就不会激起我们的性欲。以致女人不得不借助服装以使她们自己在性的方面具有吸引力，就像某些不开化民族所做的那样。这种观点同样适用于文学和图片：维多利亚时代颇具刺激性的东西，在比较坦率的时代的人们看来，是毫无刺激性的。正人君子们越是限制正当范围之内的性欲，这种性欲就越容易产生。色情文学所以受人欢迎，十分之九是因为道德家们反复向青年人灌输那种对于性的猥亵感；十分之一的原因是生理上的。

无论国家法律如何规定，这一点是不可避免的。基于这些理由，尽管我担心赞同我的人寥若晨星，我仍然坚信，对于色情出版物不应制定什么法律。

对于裸体的忌讳阻碍我们对于性问题持有一种高洁的态度。对于孩子，许多人已经承认了这一点。只要是在非常自然的情况下，孩子们看到彼此以及他们父母的裸体，那是有益的。有一个很短的时期，大约在3岁，孩子对他父母之间的区别感兴趣，并且与他自己和他姊妹之间的区别作比较。但这一阶段很快就会过去，此后，他对于裸体就像对于衣服一样不感兴趣了。如果做父母的不愿意让他们的孩子看到他们的裸体，那么这些孩子一定会产生一种神秘感，而一旦有了这种感觉，他们便会成为好色之徒。避免邪念的唯一办法，就是免除神秘。

在健康方面，我们也有许多赞成在适当的环境中裸体的重要理由，例如阳光明媚时的户外活动。阳光对于皮肤健康具有极好的功效。另外，任何一个看见过孩子不穿衣服在户外奔跑玩耍的人，都一定会有这样一种感觉，他们不但更加懂事，而且与他们穿着衣服相比，行动更加自由，姿态更加优雅。对于成年人，情况也是如此。适合裸体的场所是有阳光和水流的户外。如果我们的风俗允许我们如此，裸体很快就会不再引起我们的性欲，而且我们的举止会更加文明，我们的身体由于皮肤直接与空气和阳光接触而更加健康，我们关于美的标准也会更加依据于健康的程度，因为标准的美不仅是面部，而且也包括身体和身体的姿态。由此看来，希腊人的习俗是应当提倡的。

（选自〔英〕罗素《婚姻革命》，靳建国译。）



第八讲 性道德——来自土著部落的报告

[英] 马林诺斯基

马林诺夫斯基 (Bronistaw Daspar Malinowski, 1884—1942), 英国人类学家, 功能学派创始人之一。生于波兰, 并在波兰的克拉科夫大学就读。1914 年在英国博物馆工作, 同年赴新几内亚和美拉尼西亚对土著部落进行实地考察。曾任伦敦大学教授、波兰科学院院士。1939 年起在美国耶鲁大学任教直到逝世。主要著作有:《澳大利亚土著家庭》、《西太平洋的航海者》、《原始社会的犯罪与习俗》、《两性社会学:母系社会与父系社会的比较》、《文化论》、《巫术、科学与宗教》等。

性道德——来自土著部落的报告

[英] 马林诺斯基

【编者按：本篇通过对土著部落的人类学调查，论述了部落民的性道德。与当时的西方社会相比，人类学调查中所发现的土著的性道德有许多差异。而这恰巧说明，并不存在一种天然合理的性道德标准，道德因时间和空间的不同而异。】

在认真考虑这部分的主题之前，我们将搜集和简要地复述一下已经掌握的有关事实，以便从一个适当的视角看待这个主题。如果我们要得出正确结论，并对特罗布里恩德公共生活有一个真实的了解，这些事实间的相互关系以及它们在土著生活中占多大比重；就其重要程度来说，如果不比这些孤立的事实本身更大的话，至少也是同它们不相上下的。

为了从土著的角度分析这些事实，也就是从这些事实同部族生活的真实关系中看待它们，我们有必要再次提醒一下自己：照此情况，性是没有禁忌的。这就是说，性行为，如果是在私下以及某些属于社会学的范围内，甚至在婚姻外进行，就都不应该受到指责。

广义地说来，限制性自由的樊篱，以及对违反常伦的人进行惩罚可以划分为两类：一般性的禁忌，它把某些性行为的形式列为不得实行，下流无耻，卑鄙可叹的范围；从社会学上的限制意味讲，它禁止某些个

人和团队进行性接触。一般性禁忌有：

（一）性冲动的偏差和性变态。同性恋、兽交、裸露癖、口交和肛交——这是使用了心理分析术语——如我们所知，在土著看来，用这些行为代替性冲动的正当满足是有失体统而且是卑鄙可耻的。通过所谓心理的而不是社会的约束，土著全然与性倒错行为绝缘。性变态遭到讥笑，成为人们抨击和戏谑的对象。由于人们采取这种态度，性变态不仅被认为是大逆不道的，而且实际上也难以实行。

（二）性问题上的公开性及有失检点的行为。公开进行性行为或者公开进行性挑逗在部落生活中极为罕见。不注意避开公众、为满足好奇心暗中窥视他人做爱的任何企图都被视为见不得人的卑鄙勾当。在部落生活中，很少性行为可以公开进行的机会。甚至在他们的民间口头传说中的淫秽下流的故事里，有观淫癖的人也不能这样做。这条规矩的唯一例外是性爱狂欢节。只有遵从公开性的禁忌、那些在图马的有福之人的灵魂才可永远得救。在另一方面，在有关女性侵袭男性的传说中（约萨的风俗发生在凯塔卢基岛上），公开进行交媾被认为是对被侵袭对象追加的一种泄怒行为。因此，不破坏部落道德约束力的性行为，一定要在最隐秘而又得体的范围内进行。

（三）性放纵。对男女两性说来，性贪婪的表露或者是不顾廉耻地寻求异性都被视为下流无耻的行为，对女人说来更是如此。这种道德上的态度应该同那些因为爱情美满而引起怨恨和嫉妒的人所遭受的非难严加区别。

（四）缺乏兴趣。我们已经知道了面目丑陋和令人反感的几种形式，他们被视为激起性欲的障碍。更有甚者，土著认为没有任何人能够或愿意同这种令人不快的人做爱。这不过是事实的表白。它的背景交织着道德和美学特征的明确非难，这种非难以实在而强烈的思想为基础。尽管如此，这种非难偶尔也会不起作用。同一个身体令人生厌的人进行任何接触都是一件糟糕、难堪、可鄙的事。这种禁忌我们已有所论及，没必要在此加以重复。

（五）各种各样以及微不足道的禁忌。有很多正在进行中的事情要受到禁止性交和同女人进行任何接触的限制。比如战争、海上探险、园林以及一两次巫术仪式。而且，在某些生理转换期，主要是怀孕及哺乳的时候，男人是不准接近女人的。这些禁忌所表明的一般原则是性同人身体的某些状况以及人们从事的某些活动的性质及目的是难以相容的。性对它们的干预是不能允许的。

（六）外婚制。在崇拜同一图腾的氏族里，性交和婚姻是不能允许的。在氏族的属分支里，更是如此。其中共同的组成人员意味着真正的血缘关系。在两个同属一个祖先的后裔中，禁忌更加严格。但是，土著只用一个词苏瓦索瓦（*suvasova*，即家庭内的乱伦及对外婚制的破坏）称呼所有这些外婚禁忌的亲属等。另外，在法定而且正式的假设中，土著会坚持所有外婚禁忌。不论是氏族的、亚氏族的，或被证明有血缘关系的，都无一例外具有约束力。这样，一位民族学家通过交谈会得到一种印象，通过观察土著的行为则会得到另一种与之截然相反的印象。在下面对这个主题进行探讨时，我们也将把实际情形和具有法定意义的假设放置在一起，以表明它们是如何并行不悖的。

（七）家族和家庭内禁忌。父亲不是其子女的男性亲属。因此，他人包括婚外禁忌之列。尽管父亲与女儿间的性关系是遭到绝对禁止的。毋庸置疑，尽管不是在法理上，而是在部落生活的现实中，将同一家庭的成员分离开来的禁忌是一种性质截然不同的力量。它被附加在婚外禁忌上。我们不仅发现由于它的作用使父亲同女儿分离开。我们还发现它也使同自己亲生母亲以及亲妹妹的乱伦比同自己的堂姐妹的乱伦会引起无与伦比的更大义愤。同一个“分类上”的母亲或一个“分类上”的姐妹的乱伦则更容易得到宽恕。

（八）法律上亲属关系的禁忌。尽管在法律上没有正式禁止。但是，一个男人同其岳母进行性交却是完全错误的行为。男人也不应该同他妻子的姐妹或同他弟兄的妻子有性爱关系。妻子去世，同她的姐妹再婚虽然不受禁止，却也遭人冷眼相看。

(九) 维护酋长特权的规定。这种以及下文即将述及的限制方式，不像前面列举的那些禁忌有同等的约束性。它们更像是一些指导行为的，然而又是模糊不清的准则，带有权宜之计的普遍感情以及某种社会约束赋予的效力。你向任何一位高等级人士感兴趣的女人插一杠子，都会感到惊恐不安。对通奸的一般性禁止若涉及一个同首领结婚的女人时，会变得更加严格。酋长的妻子吉尤维拉是一个特别受人尊敬的人，也是一个一般性禁忌的对象。正因为如此，她更能引起人们的占有欲。而且，一般说来，她对别人的这种对自己的占有欲乐此不疲。在人们讲话的某些说法和措辞上，吉尤维拉这个名字总伴随冷嘲热讽的尊敬色彩出现。

(十) 等级的障碍。出身高贵与低下的差别将一个亚氏族同另外一个亚氏族区分开来，男性与女性概莫能外。一个基本原则是，高等级的人不能同平民百姓相匹配。在婚姻问题上这条规定只在布韦塔卢和巴乌的贱民社会中得到严格遵守。他们不得不在族内通婚。因为其他村庄没有任何男人或女人愿意同这些居民中任何一个人缔结永久婚姻。最高的支系氏族的成员，即奥马拉卡纳的塔马卢（属于马拉西氏族），在西北地区的其他两个或三个亚氏族中寻找良妻佳配。

对于婚前性交也存在着某种歧视性的表示。一个高等级的姑娘对自己同一个低等级的普通百姓的通奸行为深以为耻。但是，社会等级的划分繁多，对于它们的解释也不很严格。在有关通奸行为的问题上，这条原则自然也就难以认真执行了。像奥马拉卡纳、利卢塔、奥撒波拉或魁波瓦加这些高等级村落的姑娘，在进行卡图约西探险时，是不会真诚走访巴乌和布韦塔拉这样“下流的”村落的。

(十一) 对通奸行为的几种限制。正如我们所说，对性的兴趣过分公开和乐此不疲（尤其是女人有此种表现时）以及在情爱方面引人注目并且取得巨大无比的成功都会遭到非议。但是，这种非议在这两种情形中是迥然不同的。对于后者说来，是男性招致他时运不济的对手的责难。伟大的舞蹈家、著名的爱情魔术师以及英俊迷人的男人易受深深的疑惧和刻骨的痛恨，招致巫术的威胁。他的行为被看成“糟糕”而不被

认为“可耻”，更被视为引起他人妒忌，同时又侵犯他人利益。

我们对性交自由的一系列限制在此作了总结。义愤是随着冒犯的种类（不论是性变态或乱伦，对外婚制的违背还是对婚姻及其他特权的破坏）和程度的不同而变化的，这一点显而易见。最后的四个类型——通奸、僭越首领的禁区、同出身低微的人性交以及无节制地狎昵和拥抱，尽管让人反感却既不会招致蔑视，也不会引起义愤。它们由受侵害一方的权力再加上公众舆论的消极支持而得以发挥效力。通奸者如果被当场捉住，就会有被杀之虞。这将在法律上被确认为罪有应得，而不会引起族间仇杀。如果私通的对象是首领的妻子就是如此。一个孑然超群而成功的男人——特别是如果他出身低下却以个人资质取胜——将更易受巫术的威胁而不是赤裸裸的暴力进攻。在对付一个有通奸嫌疑但却未被当场捉到的男人时，巫术也被派上了用场。

一份有趣的民族学资料启发了人们对于作为惩罚手段的巫术的看法。这份资料是在一具挖掘出土的尸体上发现的一些特别符号。它揭示了这个男人的脾性、身份以及他之所以被巫术杀死的不端行为。这些土著——同大部分原始民族一样——不能理解“自然死亡”，当死亡显而易见不是由身体健康引起的，就是由邪恶的巫术所致。这种巫术由一个术士或者为了自身的原因实行，或者受到某个显贵的贿赂，为他去暗算他的死敌。当不幸者的尸体按照仪式从坟墓中挖掘出来后，在它的上面可以看到一些符号，这些符号向人们说明此人为何被害，由此就可揭示真正的凶手。这些符号可能提及性嫉妒、个人私怨、政治或经济上的覬觐这些杀人动机，然而屡见不鲜的是牺牲者因为昭然若揭的性欲倾向而招致杀身之罪。

在一具尸体上，我们有时会看到最能代表土著做爱特征的抓挠标记。这些标记或者是一具出土的尸体身首折叠、大腿分开，这是一种男人同女人交媾时的姿势；或者就是双唇紧闭，似乎是以此发出呼喊声去邀请异性走进村落篝火照不到的黑暗中；再不就是尸体上长满虱子。正如我们所知，捉对方身上的虱子并将捉到的虱子吃掉是情人之间的一件

充满柔情蜜意的事。所有这些迹象都表明，由巫术致死是因为他过分沉溺于性快感之中，或者是因为他正如自我夸耀的那样征服了太多的女人，从而触怒了某位强有力的竞争对手。在一具尸首上，还可以发现一系列标准化的图案。这些图案表明它们是跳舞时的装饰，说明对他的容貌、对他作为舞蹈家以及以舞蹈为手段的诱奸者名望的嫉妒是他被害的原因。

这些迹象都由死者自己的亲属记录下来。它们得到自由的讨论——尽管如此，一般说来，这些讨论并不提及可疑的巫师或其背后操纵者的名字——而且并不特意使他们蒙羞受辱。在土著对最后几个禁忌——维护丈夫、情人以及一个共同体权益的那些禁忌——的态度上，这一点尤其值得注意。情场上的得意、个人的魅力以及杰出的成就都受到指责。因为它们对女人尤其具有吸引力，而且总是要侵犯某个人的权利。在可能的情况下，这个人将以巫术为手段进行报复，这无异于错上加错。但是，同其他性冒犯不同，人们不会因为通奸和情场得意而感到耻辱或违反道德。恰恰相反，他们招人羡慕，这种道德上的罪人罩上一层近乎悲壮而荣耀的光圈。

在禁忌问题上，大概能够对了解土著心理有所启迪的最重要的语言区别是禁忌（bomala）一词的使用。此名词有一个名词性的近似所有格的后缀——boma-gu（我的禁忌），boma-m（你的禁忌）boma-la（他的禁忌）——这标志着一个男人的禁忌，即表明那些他不应该吃、摸或做的东西，在语言上被归属为同他个人最密切地连带在一起的那些事物：他身体的组成部分，他的亲属以及诸如他的心灵、他的愿望和他的内在思想这样一些个人特点。由此，禁忌，即那些男人必须避开的事物是他个性中一个不可分割的部分，是构成他道德品质的因素。

我们所列举的这些限制和禁律不能都冠以此种名称。而且，当它得到正确使用时，它的意义还要根据它的应用情况，受到语调和上下文联系所昭示的许多微妙变化的影响。禁忌这个词以它完整而无误的意义应用到被土著称为苏瓦索瓦的所有行为上。从此种意义上讲，禁忌表示不该干的事。因为它有悖于氏族和家庭的传统制度，有悖于所有古已有之

的不可侵犯的法律。除了这些以古代事物本质为根据的一般性法律之外，对于苏瓦索瓦禁忌的违犯还要招致超自然的惩罚：一种皮肤溃疡使周身疼痛难耐的疾病（尽管如此，它还是可以通过施行特别的巫术来逃避这种超自然的惩罚。因为这种巫术可以消除族内性交的不良后果）。对于兄弟与姐妹间乱伦这种情形，土著会用一种极其强烈的感情语调，赋予这个词以准确无误的恐惧与道德嫌恶的语音色彩。因此，禁忌和苏瓦索瓦这两个词即使从其最狭窄以及最排他的意义上讲，也以各种各样的细微差别暗示着一个传统法律和社会机制复杂系统的存在。

从粗泛的意义上讲，禁忌一词用来表示如下这些禁忌：破坏酋长的性要求这样不明智的举动以及要想同自己所属等级以外进行婚配这种令人不快的做法。尽管如此，从这些意义上看，这个词只是涵盖了一项确定的原则和概念及感觉。它既不会招致超自然的制裁，也不会激发公开的道德非难，甚至连强烈的责任感也引发不起来，禁忌一词的这种用法实际上不太正确：bubunela 这个词，即“风俗，即是已成之事”的意思，使用被动语态，在此用来要更确切一些。

禁忌一词用在那些使人感到耻辱和违反自然的行为上是错误的。神志正常且又自尊自爱的人不会对这些行为感到负疚，它既不能用于“缺乏尊严和有失体统”上，也不能用于危险的享乐行为以及令人瞩目的性成功上。

这样，这个词通过惯行的原则，产生出了由土著将禁忌划分为三个组成部分这样一种情况：附加超自然制裁的纯粹禁忌，不存在超自然制裁的明确禁令以及因为可耻、可恶或者危险而不应该做的行为禁令。

有助于表现合法和遭禁的区别并且可以应用于我们十二种分类中所有禁忌最广泛的语言工具，是由两个对应的词 bwoyna（好）和 gaga（坏）提供的。这种一般性的词用起来自然失之宽泛。它们涵盖了繁多的意义，只能从它们得以运用的行文中推测出它们某种精确的含义。因此，诸如兄妹间乱伦这样令人厌恶而且难以启齿的行为以及诸如同一个酋长的妻子通奸这样值得冒险的行为都被不加区别地称为 gaga。一方

面，“坏”意味着“在道德上不可饶恕，只有自杀才能赎罪”；另一方面，它意味着“对抗法律、对抗习俗”。还有一些情况，它意味着“不合礼仪”、“令人不快”、“丑陋”、“讨厌”、“可耻”、“危险”、“胆大妄为”、“危险因而令人惊奇”。

与此相似，“好”这个词代表着从“快意的”“愉快的”、“富有魅力的”、“因为顽皮而迷人的”到“因为与生俱来的苦难而在道德上值得称赞”所有这些意思。因此，人们根据句子的语气、内容、环境和情感变化可以给某种品尝禁果的有趣行为适宜地贴上“好”或“坏”的标签。因此，这些词——作为词汇里独立的组成部分——是为我们提供了一份查找有关道德陈述的含糊不清的索引。在确定土著观念及价值观方面，甚至还不如禁忌这个词给我们的帮助多。

如果一个民族学家没有灵活掌握土著语言的知识，那么他所使用的土著词汇就变成了一种危险的工具。只有做到了灵活掌握，他才能在这些词汇所广泛应用的上下文关系中把握它们的含义。记下翻译成皮钦语的独立的词汇并把这种粗糙的翻译看成是“土著想法的种类”是误入歧途的做法。在人类学上，一个最大的错误就是观察者没有完全熟悉土著方言，忽略语言的社会学性质，而对土著词汇的误解和错译的零碎部分加以使用。这种误入歧途的做法的后果促成了不完善的收集，对所谓的有连带关系的词的分类系统领域以及对这种零碎的语言材料妄加猜测的使用。

对于运用自如土著口语的人来说，“好”和“坏”两个词在内涵上的明显差别是由实际发音的语言学情感语调显示出来的。这种显示，再加上整个句子感情的曲折变化、面目表情、相应的手势以及表示一定意义的行为就会为词和含义赋予一系列显而易见的差别。因此，让我们再重复一遍，“坏”可以表示纯粹的、几乎真实可怖的道德义愤，或者表示对一种完全功利性质的严肃考虑，或者伴随着傻笑，讲一种令人愉快的可以饶恕的罪行。然而，这样的观察尽管对指导民族学家的研究有无可比拟的价值，但只有通过留声机以及摄影机才能留下一清二楚的记

录。由于主题性质的不同，这种记录使用起来也是困难的。

幸运的是，如果密切关注并受到对表达感情的语调的姿势直接观察的启示，民族学家就可以把他从其他更容易制订成令人信服的记录中得到的结果具体化。土著为了详尽地解释好和坏，还自愿提供了很多遁词以及更明确的句子。这些详尽的解释在来自不同村落和地区的不同男人的陈述中互不相连地重复进行。它们构成了一个同感情差别一致并有着语言学根据的实体，以一种更易传授的方式把这些详尽的解释表达出来。

当提及最严重的亵渎——姐妹乱伦、遭到禁止的家庭内奸情，或是丈夫与妻子间公开的下流言行时——土著在讲“坏”这个词时很认真，有时在他们的语音曲折变化中带有真实的恐怖感。一个调查合作者会更加直言不讳：bayse sene gaga “这是极其糟糕的”，或 gaga, gaga，即以这个词的重复加强词义，或者 gaga mokita（“真坏”）并加上 sene mwa'u bayse, gala tavagi（“这很严重，我们不干”），或当迫不得已去说一个犯了这种罪过的男人有何感想或作为时，这个土著通常的回答是：“不，我们不干那种事，如果他做了那种事，他的理智一定是出了问题，变糊涂了，他会醒悟过来（即清醒过来并认识到自己的罪过）并自杀。”或者他会更加消极地说：“我们不干那种事，于是我们忘了。”或“我们不干那种事，我们只是在附近玩，记得的都是轻松愉快的事。”有时一般情况提供者会完全拒绝讨论这样的事情：“这是坏事，我们不说他，这不是一个好话题。”所有这些话都被很严肃地说出来，或者带有憎恶与气愤的口气表示他们最强烈的不满。经验和机智告诉调查者，这类题目一定不能直接向被调查者或他的姐妹、妻子提出来。即使最友好的土著，如果偶尔被一句不得体的评论伤害，也会立即离开评论者并多日不再接近他。所有这些话语和行动方式表明了“坏”一词的第一个含义。

因此，在一些上下文关系中可把它解释为令人厌恶的、可怕的、说不出口的，在另一些上下文关系中，它涉及本质上令人讨厌的和卑鄙的

行为。这些行为冲击了土著正常的性动力。这种感情色彩在此从简单的憎恶扩展到半是打趣的恶意。那些隐讳说法是这样表达的：“我们没干那种事，我的理智不健全（如果我干了），我会呕吐。”“这些是智力不健全的人的行为。”“我们不干那种事，因为我们感到羞耻。”“很坏——闻起来象粪便。”“按狼的方式——而不是人的方式。”这就是说，那些行为与肮脏野兽的行为相匹，而不属于人类的行为。

他们能明确说出性越轨为什么“坏”的原因：鸡奸有令人作呕的粪便味；裸露癖是缺乏廉耻和自尊的卑鄙行为；口交有讨厌的味道和气味。所有这些言论都表达了“坏”一词的第二个含义：“不自然、讨厌，不属健全的人类。”这样的言论暗含一种审美观和道德观。与其说人们觉得它们打破了传统戒律，毋宁说它们蔑视了自然法则。

另一种言论把“坏”规定为危险的。“糟糕——因为那人（受到侵害的男人）很气愤；我们害怕巫术，如果他们看见我们（正在做这种事），惩罚会很严厉——我们已做好被杀死的准备。”或者，“由于酋长的原因我们不干那事”，及“由于丈夫的原因”。这里的糟糕指“危险，面临着报复，挑起了被伤害者的愤怒”。

最后，当谈到次要的禁忌时我们被告知：“坏，是由于耕种禁忌的原因。”“坏，是由于战争禁忌的原因：如果我们那样干了——长矛就刺向我们。”在此把坏看作不受欢迎和应避免的一系列行为，因为它们造成了特定的后果。

由此可以看出，使用好和坏两个词时表现出来的道德价值分类与从禁忌中引申出来的分类大致相符。

（选自〔英〕马林诺斯基《神圣的性生活——来自土著部落的报告》，何勇译。）

第九讲 性释放总论

[美] 阿尔弗雷德·金西

阿尔弗雷德·金西 (Alfred C. Kinsey, 1894—1956), 美国著名性学家。大规模性学调查的创始人。著有《人类男性性行为》、《人类女性性行为》、《怀孕、生殖与流产》、《性犯罪：类型分析》等。

性释放总论

[美] 阿尔弗雷德·金西

【编者按：本篇是著名的金西报告的总论。该报告的出版改变了美国的性文化和性氛围，使风气为之大开。虽然整部报告以定量研究的数据分析为主，但是在这篇总论中作者提出了自己独特的性释放分类法，这种分类法的提出本身就已经否定了将人类性释放的种种不同方式分等级、分对错的理论假设，使他的性学报告具有理论上的冲击力。】

人类男性主要通过六种途径获得性高潮：自我刺激、夜梦射精、异性爱抚、异性性交、同性性行为、与动物的性行为。这六种方法的总和，就是男性个体的性的释放途径的总体状况。

当然，成熟男性的任何一种性接触都可能引起激情勃发，都可以视为性能量释放的表现。尽管它们可能并不直接导致性高潮，但从广义上看，也都可以视为某种性的释放。不过，这些激情的状态难于测定和比较，因此，为了使我们的分析有所界定，以下所讨论的“释放途径”，专指能够切实达到性高潮的性活动方式，即以上六种，可以统称为性行为。

总体释放的频率

有些个体只有一种释放途径，即只通过一种性行为来实现自己100%的性释放。大多数人都通过两种或两种以上的途径。还有些人在某些短时期内，6种途径都采用过。在我们对于11809人的调查中，任何一种途径都没有采用过的人占2.2%，采用1种的占18.4%，采用2种的占32.4%，采用3种的占29.5%，采用4种的占14.3%，6种都采用的占0.3%。总计起来，这些人平均同时采用2.45种释放途径。如果据此推算全部美国人口，那么他们平均同时采用2.2种释放途径。

我们知道，这6种途径中的任何一种，对某个体的性释放总体状况都发挥着大小不同的作用，如果再把多种途径综合起来考虑，那么任何一个具体个人的总体释放状况，就具有无限多样的存在可能。只记录任何一种特定的性行为，不论它在特定群体中的发生概率有多高，也无法表明该群体的性生活的总体状况。例如珀尔于1925年曾调查过婚内性交的频率，尽管他的调查表明，至少有62%的婚内性交达到了性高潮，但这一单独数据却不能说明在婚男性的总体释放的状况，当然也无法说明他们获得性高潮的总体情况。又如，研究大学生的自我刺激（手淫）现象，也不能表明这个群体的总体释放状况。再如，许多被列为“同性恋者”的个人，实际上同时还有数百次多种异性性行为，同性性行为在其总体释放状况中只占很小的比例。可惜许多心理学研究中，也把那些哪怕只有过一次同性性行为的人，统统归入“同性恋者”，而忽视了此人的其他性释放途径。我们认为，无论研究个体还是群体，必须考虑对象的多种性释放途径，尤其必须考虑它们各自对总体释放状况的贡献到底有多少。以往所发表的一切研究成果，都是只求出了人类性活动中特定一种的频率。正因如此，我们现在对总体释放的研究所得出的频率，比以往资料都要高，而且高于一般人所预期的数字。

我们研究了从青春期初始到30岁的11467个美国男性，他们的总体

释放的平均频率为：每星期 2.88 次。其中的比例分布为：每星期 0 次到 0.5 次的占 13.6%，1 次到 4 次的占 64.9%，4.5 次到 8 次的占 17.1%，8.5 次到 14 次的占 3.3%，15 次到 29 次以上的占 1.1%。如果不计算这些人中的无性行为者，平均释放频率就是每星期 2.94 次。如果把年龄界限放宽，包括从青春期伊始者到 85 岁老人的男性，则他们的平均释放频率为每星期 2.74 次。

如果据此来推算全美国男性人口的状况，那么 30 岁以下的美国男性，平均释放频率为每星期 3.27 次。对于 85 岁以下的全美国男性来说，平均为每星期释放 2.34 次。

当然，以上数据也并非完全精确。各色人等的平均释放频率显然不同，受到年龄、婚姻状况、受教育程度、宗教信仰、城乡背景以及生物和心理等多种因素的影响。这些，我们将在以下各章中分别讨论。

个体差异

个体差异在人类性行为中表现得特别突出，特别真实。这是因为，即使在一个极小的群体中，个体间在行为上的差异，也比在生理和心理上的差异大得多。例如在我们的调查对象中，有少数几人多年来一直未射过精；有一位男性虽然显得身强体壮，但在过去 30 年间却只射精 1 次。另外则有些人长期以来持续地每星期射精 10 次、20 次，乃至更多；有一位学者型的、精通业务的男律师，30 年来一直平均每星期释放 30 次以上。其间的差异达万千倍之巨。

1942 年，我曾发表过关于昆虫的个体差异的研究报告。我发现，一般动物的个体形体差异约为 2 倍到 3 倍，任何动植物不同个体的形体差异至多可达 18 倍。但我现在研究了人类性释放频率的差异后才发现，那真是小巫见大巫。前述 30 年射精一次者与那位律师相比，竟然相差 4.5 万倍！而这两个人，或其他差异千万倍的两个人，却可能住在同一城镇，在同一场所相遇，乃至参与同一社会活动。

个体在性活动频率方面的差异，具有极大的社会重要性。我们的公共道德戒律，我们的社会组织，我们的婚姻习俗，我们关于性的法律，以及我们的教育制度和宗教体系，都是建立在这样一种基本估价之上的：所有个体的性活动都非常相似。因此对于所有个体来说，把自己的行为限定于道德所确立的单一模式之中，就应该是也必然是一件非常简单易行的事。甚至对于婚姻这样一件显然与性活动息息相关的事，我们现今的社会和习俗，也极少去考虑：这两个结婚当事人可能在性的爱好、背景与能力方面相去甚远。对于性教育，人们感兴趣的是制订一种课程表，以满足处于某一教育水平上的儿童——所有儿童！人们无视这一事实：某个个体可能对性持有相对消极的评价，而另一个个体却可能发现，他（她）根本无法把自己限制在如此之低的性活动水平之上。在社会的组织与管理方面，人们对个体间差异的可能性，一直就是几乎根本不予理睬。结果，不同个体对性的不同评价问题，被诉诸刑法、精神病医生或其他什么社会机构去惩处。其实，就性和对性的评价而言，涉及多少个人，就会有多少种不同问题。

我们的调查表明，每星期性释放1次到6.5次的男性占77.7%，其余22.3%的男性属于多与少两个极端状况。有7.6%的男性每星期平均释放7次或7次以上，而且持续至少5年。他们的导致性高潮的性活动，大部分发生在某些朋友或熟人之间。至于女性的情况，将会在我们下一部书中详述，但尽管女性的大多数都频率较低，但她们之中的个体差异，即不同频率的分布范围，却比男性更大。

那么，任何一个个体是否有可能按照比自己实有频率更高或更低的频率，来评价所有性活动呢？即使经过专业训练的人，也不易回答这个问题。在讨论性教育、性制度和性政策的会议上，我们可以听到非常不同的意见，从主张绝对禁欲直到主张公开采用任何性活动方式，无所不有。没有什么事情能像性这样，在人们中间引起如此公开的分裂。任何旁观者都会承认：单纯外在因素绝不会导致聪明人们得出如此不同的结论。因此，如果我们能获知会议参加者的个人性经历，就可能发现：这

群人中有一些，一年内释放不超过1次或2次；而在场的另一些人，则持续而规律地每星期经历性高潮10次或20次。这就是说，个人的性释放频率，与他在社会争论中所采取的立场之间，必然存在着某种相关联系。可惜的是，争论任何一方中的极端者，可能都根本不曾想到：自己的对手也许有着与自己截然不同甚至相反的性经历。更可惜的是，恰恰是在这样一种糊涂氛围中，人们喋喋不休地讨论着青少年的犯罪，讨论着强化法律，讨论着制定专门的性法律。人们知道，远在这种讨论会场之外的政治家们，必然会反射出会场中最响亮的声音，必然代表这些人的性态度和性经验。政治家们永远不会遵照一种基于客观统计资料的科研成果来行事。

科学界对性的讨论中，也极少注意人类行为的广泛多样性。许多著作中的结论仅来源于作者个人的经历。尤其是连一些学者也在使用“正常的”或“反常的”这类术语，实在令人惊讶。因为这充其量只表明这位学者是在按个人口味处理客观资料，其“研究”不过是个人立场的表白。

我们的调查表明，没有任何一种性释放途径或频率可以称为“正常的”、“典型的”、“有代表性的”。它们只有差异，而且除了差异之外什么也不表明。它们分布的广泛及其相互间的连续性向我们表明：所谓“正常的”和“反常的”之类术语，不在科学的词汇表之中。充其量说来，所谓“反常”，也只不过表明某些个人的性活动频率在人群中较少出现，或表明这类性释放途径在总体人群中并不通用。但即使如此，这也只能表明这些个人稀少，而非“反常”。再进一步说，我们在以后各章中将根据事实材料证明：许多在教科书上被确定为“变态”或“反常”的性行为方式，实际上在人群中的发生率达到30%、60%甚至75%。因此，对这类性行为来说，连因其稀少而被斥为反常，也不足为凭了。

“反常”这一术语，在医学病理学上是指与一个活体的生理健康相抵触的状况。在社会意识中，“反常”可以指那些导致个人与社会适应

不良的性活动。但是这样一来，就立即涉及两个定义：个人的生活怎么才叫好？什么样的社会评价才叫好？而我们知道，这两方面的定义远不如生理学对健康的定义来得精确。绝不能说任何偏离性道德的性活动，或任何违背社会禁忌的性活动，都总是甚至永远是某种神经病或精神病。我们所调查的大量个案中，大多数从事违背禁忌的性活动的人，都没有因自己的性活动而产生特殊苦恼。许多心理学家或精神分析医生，以及其他治疗社会适应不良症的人，常常认为大多数人在评价自己的性活动时都遇到障碍或苦恼。其实并非如此。原因再简单不过：一个门诊部并不等于全社会，一些病例也不等于总人口。实际上，种种“反常性活动”之所以总是造成精神病和变态人格，只不过因为那些前来求医者，都对自己的性活动感到不安与负疚而已。

在我们的调查对象中，有许多在社会上和学业上非常成功的人物，如卓有建树的科学家、为人师表者、医生、教士、商界巨头和政府高官。他们都清楚地知道社会对性活动的禁忌是什么，但他们也都在采用几乎所有被称为反常的性活动方式，并且安之若素，并未去求医问药。因此，门诊医生的真正目标，应该是发现和治疗那些人格欠缺者、智力障碍者、强迫症患者；应该解决某些人的内心冲突——他们一旦发觉自己的行为偏离了人群中的平均值和中庸之道，偏离了社会制订的习俗，就会自我崩溃而患精神分裂症。医生们不应该去干涉其余的数以百万计的人们。他们虽然有同样的行为，或有更高的“反常”发生率，却既无个人苦恼又无与社会失调感。如果门诊医生们更清醒地认识到，所谓反常性活动的类型和发生率，其实恰恰是在正常范围之内；他们就会照上面所说的去做，并从中更深切地、更广泛地了解那些调节良好的个人的性经历。

人们的性经历中的大多数苦恼，是社会获知个人行为后所作出的反应的结果，或是因个人对社会一旦发觉自己行为后将如何反应抱有恐惧所造成的。现今社会中，法律把性行为区分为“自然的”和“违反自然的”，但这一标准既不是来源于生物学资料，也不是来源于大自然本

身，而是因循着古希腊古罗马的旧制，就连变态心理学教科书也不过如此。没有任何一个科学领域像性学这样，有如此之多的科学家仍满足于两三千年前的魔法巫师的分析。

我们的社会组织，为什么非要对“反常性行为”作出如此反应呢？这值得我们认真研究。道德，无论涉及食、衣、性，还是宗教礼仪，从本质上来说，既不是人类经验的归纳总结，也不是对客观材料的科学检验。但遗憾的是，现今对性行为的研究，往往只不过是借客观科学的假面具加以掩饰的道德评价，而且这类东西实在是太多、太常见了。

影响个体差异的因素

个体性行为的差异，主要是三大类因素造成的：生物因素、心理因素和社会因素。

生物因素中最重要的是遗传作用。其余的依次为年龄、性激素分泌水平、营养状况、维生素摄入状况、一般健康水平、神经系统状态等等，以及其他一些因素。

心理因素的范围极广，最主要的是过去的经历对目前行为的调节。从最低等的动物到最高等的人类，只要有中枢神经系统，便莫不如此。个人性释放的差异，依赖于他是否获得和获得何种性经历，以及这给他后来的活动带来何种暗示。这就涉及和包括了个体以前和目前所处的环境如何这一问题。

社会因素主要指个体的社会群体归属状况。一般说来，个人的性活动，不过是他所属群体的性活动模式的反映。同时，大多数人也反过来运用理性来确认、选择和满足于归属某一社会群体，并把自己的性活动也理性化了。

除了上述泛泛分析外，我们准备以两方面的极端情况为例证，具体讨论个人性释放的差异，即低频率现象与高频率现象。

一、低频率性释放与性欲升华

低频率是指，一个具体个人的现实性释放频率，低于少于他在无阻碍状态下可以达到的频率。但后一“理应达到的”频率是很难确定的，因而低频的程度也就难于确定。只有少数例证才能作出这种分析。例如：调查16岁到20岁单身男性2868人后发现，他们的平均性释放频率为每星期3.35次，而同年龄组的在婚男性的平均频率为4.83次。两者之间的差异可以归于社会对于婚前性行为的禁阻。这样，相对于在婚者，单身者可称为低频率。但在婚者实际上也受到各种各样的阻碍，如妻子月经期、孕产期等；还有其他顾虑或干扰，如人类总是企求某种隐秘状态或场合，其实在性欲勃发和性交中，隐秘状态并非总是有利；再如一夫一妻制的限定和道德对许多种性满足方式的禁忌等等。因此，在婚者的理应达到的频率，也会高于现有数据。我们的调查对象中，有7.6%的人超过每日一次，而且其中大多数人也仍存在某些阻碍因素，所以说，至少在这些人的青春期后5—10年内，他们可以达到更高的频率。

短期内根本没有性释放，是相当普遍的现象，但是平均频率低到每星期0.5次以下的人，在31岁以下的男性中只占11.2%，5年内平均每星期仅有0.1次甚至根本没有的人，只占2.9%。这样的男性，一般说来就可称为低频率者。

关于低频率现象，有一种著名的理论，叫作“性欲升华”，即把性能量转而释放于文学、艺术、科学或其他社会所赞赏的活动中去。这种理论并非弗洛伊德于1938年首创，而是源于基督教时代乃至古希腊时期之前。那时的道德领袖，用“升华”这一术语来推行禁欲、自我控制、严格压抑，以及其他种种苦行主义，而这些恰恰都是早期弗洛伊德所反对的。这里，我们又一次看到，科学是如何被转变为道德说教的。

升华理论缺乏客观科学验证。尽管许多人的确在拼命努力控制自己的性反应，减少性高潮频率，但他们的性能量果真转移到“高层次”事物上去了吗？若确实如此，那么他们不但理应减少或限制自己的实际性反应，而且更应该毫无精神上的烦恼与不安。援引某些出类拔萃之辈

为例，并不能说明升华理论正确，因为没有一个人援引者真正知道当事人的性经历是什么样。

我们的调查可以检验一下升华理论，并揭示低频率现象中的其他因素。我们调查了 179 个 36 岁以下的男性，他们在至少 5 年内每星期平均只有性释放 0.5 次或更少。结果，我们总结出以下几点原因。

（一）179 人中只有 9 人（5%）是由于健康、性激素分泌不良或其他生理因素而造成低频率。

（二）至少有 52.5% 的人属于性冷淡者，或如通常所说，是“性欲低下者”。不管出于何种生物、心理和社会原因，这样的人总之是客观存在着的。他们在一次性高潮之后，会数日或数星期再也没有性唤起。心理刺激对他们很少起作用，甚至抱吻和抚摩生殖器也无济于事。这种现象在女性中更为常见，约可占 30%。我们调查的这类男性有个共同特点，他们一般都是非常遵从道德的，认为控制性反应乃轻而易举之事，并乐于把自己作为性冲动其实并不存在的活例证。但是，这些人与其说是性欲升华者，不如说他们的所谓升华，不过是对性欲的认知欠缺。他们是性瞎子或性聋子。

（三）有 35 人（19.6%）是由于性交往困难而无法从事性活动。他们的性能力一直没有被唤醒，一旦他们开始首次人际间性交往，就会离开规律的、较高频率的性释放。显然，这类人也不是性欲升华者。

（四）有一些人是由于外界环境突变而不得不减少自己的性释放频率。最典型的是入狱犯人。他们即使用自我刺激、夜梦射精或同性性行为来解决问题，其频率也比原来少得多。他们大多倾向于从事那些并不必然和直接导致性高潮的性活动。他们认为：看性图片、听性故事与实际触及异性之间没什么大区别。他们也不是升华的例证，因为他们少有或没有需要加以升华的已唤起的性能量。

除此外，我们的调查中有 8.3% 的人类似这种情况，例如离婚、妻子生病等等，因而性释放频率较低。

（五）最后，有 58.1% 的人是出于对性的某种恐惧。有的人害怕为

建立性关系而接近他人；有的人害怕社会对自我刺激、婚前性交或同性性行为的禁忌；还有的害怕自己内心对此类活动的渴求与冲动。他们大多确曾诉诸宗教忏悔、自我惩罚或苦行，以求避免进一步的罪恶。但他们仍然不是性欲升华者，而是一般的宗教徒。

这方面，我们还有其他调查材料。我们调查了 134 个性方面拘谨的男性，其中 82.8% 是 20—30 岁的，90.3% 是大学文化，93.3% 属于白领阶层，96.3% 信奉新教。结果发现，不论单身者还是在婚者，其性释放频率比起全美国男性平均数来，都低三分之一到一半，其婚前性交发生率仅是全国平均数的 74%。他们中的大多数人都坚信自己的性哲学，许多人自誉为性欲升华的完美典型，许多外人也如此称道他们。不过，他们之中有几个正在接受精神病治疗，而参加我们调查的几位精神病医生都诊断：他们中非常多的人是神经机能症患者。

性释放频率低的人里是否有哪怕部分升华者；特殊群体里如教士中是否有升华者，都难于确认。确定无疑的倒是：在我们的大量调查对象中，升华者太罕见，不足以从学术上认定其存在可能性。如果考虑到升华理论广为传播和易于被接受，考虑到如此之多的人在为这一目标而献身，那么也许可以说：升华至多只可能存在于不足人口 5% 的性释放较少的人们之中。

二、高频率性释放

大多数人的性释放频率不高不低，因此人们不相信或无法理解高频率者的存在。珀尔在 1925 年的研究中还认为，这种人“非常罕见”。其实不然。每日一次或一次以上的人，占 7.6%。

高频率者包括各色人等。30 岁以下的各年龄组中的高频率者，都比 50 岁以上各年龄组中的多 4 倍以上。单身者、在婚者、曾婚者中的高频率者则基本持平。不同受教育水平和不同社会群体中，高频率者所占比例也相差不多。这就说明一个重要问题：一个具体个人，可以同时既是性的积极分子，又是社会的重要人物。信仰各种宗教的人中，高频率者明显地少。下层社会的人们，有 49.4% 是高频率者。这又一次说明：如

果所在群体对性活动的阻碍比较少，比较公然地和持久地蔑视法律与社会偏见，那么其中的大多数个人就会具有积极得多的性活动。这也表现为：高频率者在受过大学教育的人中的比例，少于职业学校毕业生中的比例；白领上层又少于其他阶层。在普通劳动者中，每日一次性释放是司空见惯；许多人临睡前和晨醒时各有一次；那些中午能回家的人就可能达到每星期 21 次。

反复射精指在一个短时间内陆续多次地射精。许多人只是偶然有之，但也有相当多的人是长期地、规律地发生。在我们的调查中，有 380 个白人男性即是如此。其中有许多人在一个晚上的几小时内，间歇地性交 2 次、3 次或更多，并均达到射精。但更普遍的情况则是，男性在同一次连续不断的勃起和性交中，陆续地射精 2 次或更多。有些生理学家只承认女性具有连续达到性高潮的能力，却怀疑或否认男性也能如此。这恐怕也是由于人们无法理解与自己相异的现象，即使科学家也罢。我们调查了这些男性的妻子或女伴，证实了这一现象确实相当普遍地存在。即使在同性性行为中，这种反复性高潮也同样存在。当然，它的发生率随年龄增长而递减，青春期前最多，成年男性就很少能做到了。

如果作为某种特例，男性卖淫者的反复射精更为常见。这常常是卖淫交易中明确要求的。女性卖淫者常常在“干活儿”时没有性唤起，也没有性高潮，男性卖淫者却不得不运用某些性技巧以求反复射精。我们调查了一个 39 岁的黑人男性卖淫者，他从 13 岁到 39 岁，平均每日射精 3 次。直到 39 岁的今日，如果顾客要求的话，他仍能够每日射精 6—8 次。

此外，我们还深入了解到 5 个上流社会人士的情况，内有律师 1 人、教师 1 人、科技人员 3 人。他们都在 30—40 岁，他们的性释放频率都非常高。但他们不肯披露详情于此书中，只好暂付阙如。

总之，我们不应该再相信偏见和猜测了。对大多数男性来说，这个世界一直是富于性刺激的，他们的性反应也一直是规律的和强烈的。

（选自【美】阿尔弗雷德·金西《金西报告——人类男性性行为》，潘绥铭译。）

第十讲 性压抑的社会功能

[奥地利] 赖希

威尔海姆·赖希 (Wilhelm Reich, 1897—1957), 奥地利心理学家, 维也纳精神分析学会会员。由于纳粹的迫害, 从 1934 年起, 赖希流亡丹麦、瑞典和挪威, 于 1939 年 5 月定居美国。著有《性格分析》、《性高潮的功能》、《文化斗争中的性活动》(英文版名为《性革命》) 等颇具影响的性学和心理学著作。

性压抑的社会功能

[奥地利] 赖希

【编者按：本篇从社会心理学角度阐述了性压抑的社会功能，分析了性压抑在法西斯主义社会心理中所起到的作用。】

甚至列宁也注意到了群众在起义之前和起义过程中有一种特定的非理性行为。关于 1905 年的俄国士兵起义，他写道：

士兵们对农民的事情充满着同情；只要一提起土地，他们的眼睛就会突然发亮。军队中的权力不止一次落到了士兵群众的手里，但是他们几乎没有坚决地利用这种权力；士兵们动摇了；过了几天，甚至过了几个小时，他们杀了某个可恨的军官，就把其余拘禁起来的军官释放了，同当局进行谈判，然后站着给人枪毙，躺下来给人鞭答，重新套上枷锁。

《论宗教》第 65 页^①

任何神秘主义者都根据人的永恒的道德天性来解释这种行为，并认

^① 《列夫·托尔斯泰是俄国革命的镜子》，参见《列宁选集》中文版第 2 卷第 373 页。

为这种道德天性禁止向神圣模式和“国家权威”及其代表造反。某些庸俗的马克思主义者完全无视这些现象，他既不能理解也不能解释它们，因为从纯经济观点出发是无法解释它们的。弗洛伊德的观点非常接近事情的真谛，因为它承认这种行为是幼年对父亲人物的犯罪感的结果。然而，它未能向我们说明这种行为的社会学根源和功能，因此拿不出实际的解决办法。它还忽略了这种行为同广大群众的性生活的压抑和扭曲之间的联系。

为了进一步说明我们考察群众的这些非理性的心理现象的方式，有必要粗略地看一下性经济的探索路线，这个问题在别的地方还要详谈。

性经济是一个研究领域，很多年前由于机能主义在这一方面的应用从而从关于人类性生活的社会学中产生了它，它已经有了一些新的见解。它从下列前提出发：

马克思发现，社会生活是受经济生产的条件和这些条件在一个确定的历史时刻造成的阶级冲突所支配的。在对被压迫阶级的统治中，社会生产资料的占有者很少求助于野蛮力量；它的主要武器是它对于被压迫者的意识形态权力，因为国家机器的主要支柱正是这种意识形态。我们已经提到，在马克思看来，具有心理和生理性情的活生生的生产者，是历史和政治的第一个前提。能动的人的性格结构，即马克思意义上的所谓的“历史的主观因素”，却没有得到考察，因为马克思是一个社会学家，而不是心理学家，因为当时科学的心理学还不存在。为什么人允许自己被剥削，在道德上被凌辱，一句话，为什么人几千年来都屈服于奴役，并没有得到回答。马克思已确定的东西只是社会的经济过程和经济剥削的机制。

大约半个世纪后，弗洛伊德使用了一种他所说的精神分析学的方法，发现了支配心理生活的过程。他最重要的、对现存的许多观念具有压倒一切的革命影响（起初使他仇视世界）的发现如下：

意识只是心理生活的一小部分；它本身是由无意识地发生的因而不易自觉控制的心理过程支配的。每一种心理体验（不管看起来多么无意

义），例如梦、无用的动作、心理疾病和精神错乱的模糊发音，都有一种功能和“意义”，如果人们能成功地追溯出它的病因，它完全是可以理解的。这样一来，曾经完全蜕化为一种大脑物理学（“大脑神话学”）或一种神秘的客观的**格式塔**理论的心理学，就进入了自然科学的领域。

弗洛伊德的第二个伟大发现是，甚至儿童也有一种活跃的性活动，这种性活动同生殖没有关系，也就是说，**性与生殖、性的与生殖器的**，不是同一回事。对心理过程的分析解剖进一步证明，性，或毋宁说它的能量，即**力比多**（身体的力比多），是心理生活的原动力。因此，生活的生物前提和社会条件在头脑里相重合。

第三个伟大发现是，儿童的性活动（父母与孩子关系中最关键的东西，即俄狄浦斯情结，是它的一部分）一般是由于害怕因性行为和性念头受惩罚而被压抑的（“害怕阉割”）；儿童的性活动受到禁止并从记忆中被根除掉。因而，尽管儿童时期的性压抑摆脱了意识的影响，但它并没有减弱性的力量。恰恰相反，压抑强化了它，并使它在头脑的各种病理失调中表现出来。由于在“文明人”中间很少有不符合这个规则的例外，所以弗洛伊德说他把所有人都当作自己的病人。

与此相关的**第四个**重要发现是，人的道德准则根本没有神圣的起源，而是来自幼年时期父母或父母代理人使用的教育措施。归根到底，这些反对儿童性活动的教育措施是最有影响力的。最初在儿童的欲望和父母对这些欲望的压制之间出现的冲突，后来成了个人**身上**本能和道德之间的冲突。在成人身上，那些本身无意识的道德准则，不利于理解性和无意识的心理生活的规律；它支持性压抑（“性阻力”），并要求广泛抵制对儿童时期性活动的“揭示”。

每一个这样的发现（我们只提到了对于我们的主题来说最重要的发现）都通过自身的存在而构成了对反动的道德哲学，特别是宗教形而上学的严重冲击，因为这两种东西都主张永恒的道德价值，认为世界处在一种客观的“力量”支配之下，除了把性限定在生殖功能上而外，还否

认儿童时期的性活动。然而，这些发现未能发挥重大影响，因为立于其上的精神分析社会学阻碍了它们以进步的和革命的冲动方式所提出的大部分东西。在这里我们不便证明这一点。精神分析社会学试图像分析一个人那样来分析社会，把文明的进程和性满足绝对对立起来，把破坏的本能当作永远支配人类命运的首要的生物学事实，否认原始母权制时期的存在，由于回避自身发现的结果而最终成了一种跛脚的怀疑主义。它敌视根据这些发现而进行的努力，倒退了许多年，它的代表顽固地反对这些努力。但所有这一切丝毫动摇不了我们维护弗洛伊德的伟大发现，反对任何一种不管出自何种缘故的攻击的决心。

性经济社会学的探索路线依据的正是这些发现，这条路线并不是用弗洛伊德来补充、取代或调和马克思，或用马克思来补充、取代或调和弗洛伊德的典型尝试。在上面一段话中，我们提到在历史唯物主义中有一个领域，精神分析学应在这个领域起一种科学的作用，而这种作用是社会经济学不能够完成的，即理解意识形态的结构和动态，而不是理解它的历史基础。由于结合了精神分析学提供的见解，社会学能达到一个更高的标准，并能更好地支配现实；人类性格结构的性质将最终被把握。只有头脑狭隘的政治家才会指责性格分析的结构心理学不能够提出直接的实际建议。而且只有政治上喋喋不休的人才会执意谴责它被一种保守的生活观所扭曲。而真正的社会学家将承认精神分析学对儿童性活动的理解是一种非常有意义的革命行动。

自然而然，建立在马克思社会学基础和弗洛伊德心理学基础上的性经济社会学的科学，同时本质上是一种群众心理学的和性社会学的科学。它拒斥弗洛伊德的文明哲学^①，它开始于精神分析学的诊断心理学探索路线终结的地方。

精神分析学揭示了性压制和性压抑的结果和机制及其在个人身上的

① 尽管这种哲学是唯心主义的，但其中蕴含的关于现实生活的真理要比所有社会学和某些马克思主义社会学蕴含的真理之总和更多。

病理后果。性经济社会学进一步探询：**出于什么样的社会学原因，性被社会所压制，并被个人所压抑？**教会说，是出于要从地狱中获得拯救之缘故；神秘的道德哲学说，这是人的永恒伦理道德的天性的直接结果；弗洛伊德的文明哲学认为，这是为了“文化”的利益。人们难免产生怀疑，禁不住要问儿童的手淫和成年人的性交怎么可能破坏煤气站的建立和飞机的制造。显而易见，要求压制和压抑性活动的并不是文化活动本身，而只是这种活动的**目前形式**，如果能消除儿童和成年人可怕的灾难，人们愿意牺牲这些形式。所以，这个问题与文化无关，而与社会制度有关。如果人们研究了性压制的历史和性压抑的病因，人们就会发现，不能把它们追溯到文化发展的开端，换句话说，压制和压抑不是文化发展的先决条件。只是到了相对较晚的时候，随着权威主义父权制的建立和阶级分化的产生，性压制才开始表现出来。正是在这个阶段，性兴趣普遍开始服务于少数人对物质利润的兴趣。在家长制婚姻和家庭中，这种状况采取了一种稳固的有组织的形式。随着性的限制和压制，人类感情的性质起了变化；一种性否定的宗教开始出现，并逐渐演变成它的性政治的组织，即有着自己和先驱者的教会，它的目的不过是根除人的性欲以及由此而来的哪怕一丝一毫的幸福。从现在盛行的剥削人类劳动力的角度看，所有这一切都有充分的理由。

为了理解性压制与人类剥削之间的关系，有必要考察一下使得父权制权威主义社会的经济情况和性经济情况交织在一起的社会基本制度。如果不把握这种制度，就不可能理解一个父权制社会的性经济 and 意识形态过程。对一切时代、一切国家和每一社会阶级的男男女女的精神分析表明：**社会经济结构同社会的性结构和社会的结构再生产的交错，是一个人最初的四五年里在权威主义家庭中进行的。**后来教会只是继续了这种作用。因此，权威主义国家从权威主义家庭中获得了巨大的利益：**家庭成了塑造国家的结构和意识形态的工厂。**

我们已经发现了使得权威主义体系的性利益和经济利益结合在一起的社会制度。现在我们应该探询一下这种结合是怎样发生的，怎样起作

用的。不言而喻，只有当一个人完全意识到提出这个问题的必要性时，对反动的人（包括工人）的典型性格结构的分析才能有答案。对儿童自然的性活动的道德禁锢（其最后阶段严重损害儿童生殖器的性活动），使儿童感到害怕、羞愧、畏惧权威、顺从，以及权威主义意义上的“善良”和“驯良”。它对人的造反力量起了一种削弱作用，因为人们极为畏惧每一种至关重要的生命冲动。既然性是一个被禁止谈论的话题，那么一般的思想和人的批判能力也成了被禁止的。简言之，道德的目的是产生逆来顺受的主体，这些主体不管多么悲伤和蒙耻都要适应权力主义秩序。因此，家庭是小型的权威主义国家，儿童必须学会适应家庭，以便为后来总的适应社会做好准备。**人的权威主义结构**——这应该是明确确定的——基本上是由于性禁锢和性畏惧嵌入性冲动的生命本质中而造成的。

如果我们考虑一下普通的保守工人妻子的情况，我们也就容易理解了为什么性经济把家庭当作权威主义社会体系再生产的最重要源泉。在经济上，这种妻子像自由的劳动妇女一样是悲忧的，有着同样的经济状况，但她投票支持法西斯主义党；如果我们进一步弄清楚普通的自由的妇女的性意识形态同普通的保守的妇女的性意识形态之间的实际差别，那么我们就认识到性结构的决定性重要性。保守的妇女有着反对性活动的道德禁锢，使得她意识不到自己的社会状况，这些道德禁锢使她害怕“性布尔什维克主义”，从而也使她稳固地听命于教会。从理论上说，有这样一种情况：那些机械地思考问题的庸俗马克思主义者假定，当经济上的痛苦又加上了性痛苦时，人就会特别敏锐地辨别社会状况。如果这个假定是真实的，那么，大多数青少年和大多数妇女一定比大多数男子更喜欢造反。但现实显示了一幅完全不同的画面，经济学家完全不知道如何对付它。他发现不可理解的是，反动的妇女甚至对他的经济纲领不屑一顾。我们的解释是：对一个人首要的物质需要的压制所达到的结果不同于对一个人的性需要的压制所达到的结果。前者激励造反，而后者——就它使得性需要被压抑、不被意识到并作为一种道德防卫而

固定下来而言——则阻止向这两种压制进行造反。的确，这种对造反的禁锢本身是无意识的。在普通的非政治的人的意识中，甚至找不到它的痕迹。

结果造成保守主义、畏惧自由，一言以蔽之曰，反动的思维。

依靠这个过程，不仅性压制加强了政治反动势力，并使群众个体成为消极的和非政治的，而且它还在人的性格结构中产生了第二种力量——一种积极支持权威主义秩序的人为兴趣。如果由于性压抑的过程，性不能得到自然的满足，那么性就要寻求各种各样的替代式的满足。例如，自然的攻击性被扭曲成野蛮的虐待狂，这种虐待狂构成了由一些人煽动的帝国主义战争的一部分群众心理基础。再举一例，从群众心理学的观点来看，军国主义的效果基本上是建立在一种力比多机制上的。同我们博学的政治家相比，实际上一个售货女郎或一个普通的秘书更能理解一套军服的性效果、有节奏的正步走的刺激性欲的效果、军事程序的表现癖的性质。然而，政治上的反动势力却故意利用这些性兴趣。它不仅为男人设计了华丽的制服，而且还把征募新兵的事情交给有魅力的妇女来干。在结束本章时，我们不妨只提一下好战的政权征募新兵的招贴画，上面写着：“到外国旅行去——参加皇家海军吧！”而且用外国女郎的形象来描绘外国。为什么这些招贴画有效力呢？因为我们的青年已由于性压制而开始在性生活上挨饿。

禁锢自由意志的性道德，以及那些顺从权威主义兴趣的力量，从被压抑的性活动中获得了它们的能量。我们对“意识形态对经济基础的反作用”过程的一个本质部分有了更好的理解：性禁锢大大改变了在经济上受压迫的人的性格结构，以致他的行动、感情和思想都违背了他的物质利益。

因此，群众心理学能使我们具体说明并解释列宁的观察。1905年的士兵在他们的长官身上不自觉地感知到了他们童年时的父亲形象（凝固为上帝的概念），这些父亲否定了性活动，扼杀了生活的乐趣，但人们既不能也不想杀掉他们。士兵的悔悟及其在夺取权力后的犹豫不决，是

其对立面的表现，即转化成怜悯的仇恨，怜悯是不可能变成行动的。

因此，群众心理学的实践问题是唤醒那些总是帮助政治反动势力取得胜利的消极的大多数人，并清除那些阻碍从社会经济状况产生的自由意志发展的禁锢。一旦摆脱了各种束缚并纳入自由运动的合理目标的渠道，普通人民群众的心理能量就能在足球赛上激发起来，笑谈廉价的音乐喜剧就不再会被阻止。从这个观点出发，我们进行了下列性经济考察。

（选自【奥地利】赖希《法西斯主义
群众心理学》，张峰译。）



第十一讲 爱欲与文明

[德] 马尔库塞

赫伯特·马尔库塞 (Herbert Marcus, 1898—1979), 德国哲学家, 法兰克福学派左翼主要代表人物之一。1933 年希特勒执政后亡命瑞士日内瓦, 次年移居美国, 并于 1940 年起在美国定居。著有《历史唯物主义现象概要》(1928)、《论具体的哲学》(1929)、《哲学与批判理论》(1937)、《享乐主义》(1938)、《理性与革命》(1941)、《苏联的马克思主义》(1958)、《单面人》(1964)、《论解放》(1968)、《反革命和起义》(1972) 等。

爱欲与文明

[德] 马尔库塞

【编者按：本篇是作者名著《爱欲与文明》一书的导言。作者讨论了自由与压抑的关系，快乐原则与现实原则的关系，以及爱欲与政治的关系，是西方 20 世纪 60 年代性革命的政治宣言。】

“爱欲与文明”这个书名表达了一种乐观、委婉的甚至是积极的思想：发达工业社会的成就能使人扭转进步的方向，打破生产与破坏、自由与压抑之间命运攸关的联合，换言之，它能使人懂得作乐的科学，以使人在反抗死亡威胁的一贯斗争中，学会按照自己的生命本能，用社会财富来塑造自己的环境。这种乐观主义的根据是假定那些使人们长期接受统治的理论根据已经失效，匮乏和苦役这些现象也只是为了维护统治制度而被“人为地”维持着。我当初忽略或者说低估了这样一个事实：这种“行将失效”的理论根据曾被更为有效的社会控制形式（如果不是取代的话）大大强调。正是使社会得以平息生存斗争的那些力量压抑着个体寻求这样一种解放的需要。只要高标准的生活尚不足于使人们与其生命和其统治者和解，灵魂的“社会工程”和“人类关系技术”便会提供必要的力比多情感贯注。在富裕社会里，当局几乎无须证明其统治之合理。他们提供大量物品，确保臣民的性欲能量和攻击能量。与他们那

样成功地代表的破坏力量也即无意识一样，他们也处于善恶之外，在他们的逻辑中，没有矛盾律的地位。

当社会的富裕日益取决于不断地生产和消费无用的垃圾货、不实用的小玩意、故意制造的易耗品和破坏手段时，个体就决不能仅以传统的方式适应这些要求。看来，即使是最精致的经济之鞭也难以保证生存斗争能在今天已过时的社会组织中持续下去。同样，法律和爱国精神看来也难以保证人民大众会积极支持这个制度的日益危险的扩张。因此，科学地看待人的本能需要早已成了使制度得以繁衍的一个重要因素。这种科学的态度就是把必须购买和使用的商品变成力比多的对象，把人们憎恨并与之斗争的民族敌人加以曲解、扩大成能激起并满足无意识深层的攻击性要求的東西。大众民主为这种现实原则的心力内投提供了政治装饰；它不仅允许人民在一定程度上可以选择自己的主人，参与统治自己的政府，而且还使主人们藏匿在一层由他们控制的生产和破坏设施的技术面纱背后，并掩盖了合作者在接受它的好处和舒适时所付出的人力（和物力）代价。虽然被有效操纵和组织的人是自由的，但无知、无能和内投于心的他律却是人获取这种自由的代价。

对自由人侈谈解放毫无意义，因为所谓自由人也就是不受压迫的人。同样，当男男女女们享受着前所未有的性自由时，侈谈额外压抑也是没有意义的。但事实上，这种自由和满足正在把人间变成地狱。在一些遥远的地方，如越南、刚果、南美和一些“富裕社会”的少数民族聚集地，如密西西比州、亚拉巴马州和纽约的哈莱姆黑人区，就是这种人间地狱的主要部分。这些局部地区说明着总体的问题。要把这些地方说成是发达社会中的一些贫困与不幸的小角落，而且认为这个社会也有能力逐渐地、温和地清除这些小角落，这不仅是很可能，而且也是很合乎情理、甚至很实在而正确的解释。但问题在于，发达社会为清除这些角落，付出了什么样的代价？难道不是美元和美分，而是人的生命和自由吗？

使用“自由”一词时，我是十分犹豫的。因为时下一些对人类犯下

的罪恶恰恰打着自由的旗号。这种情况在历史上也屡见不鲜，因为贫困和剥削是经济自由的产物，全世界人民都曾一再得到其主宰和君主施与的自由，而他们的新的自由结果表明只是对别人的法律统治（而不是一般的法律统治）的服从。这样，最初的暴力征服很快就变成了“甘受奴役”，变成了通力合作，以繁衍一个使受奴役变得越来越有价值、越来越有意义的社会。这种同一生活方式的繁衍规模越大、质量越高，就越明显地、必然地表明，所有能够消除主奴关系并使压抑不再出现的其他可能的生活方式都已消失殆尽。

今天，自由和奴役的结合变得理所当然了，它已成为进步的一种手段。繁荣正越来越成为自动化生产的前提和副产品，这种自动化生产一方面正在内外层空间寻找消费和破坏的新出路，另一方面却又不愿进入国内外的贫困地区。人类的自由形象由于反对自由和攻击、生产和破坏的这种结合而被歪曲了，它成了颠覆这种进步的计划。要解放追求和平与安宁的本能需要，要解放“非社会性的”、自主的爱欲，首先就必须从压抑性的富裕中解脱出来，即必须扭转进步的方向。

我在《爱欲与文明》一书中业已提出，并在《单面人》一书中更充分地展开了一个论点，认为摆脱战争福利国家命运的唯一途径是要争取一个新的出发点，使人能在没有“内心禁欲”的前提下重建生产设施，因为这种内心禁欲为统治和剥削提供了心理基础。人的这种形象是对尼采超人的断然否定：这种人智力发达、体魄健壮，不崇尚英雄也无须具备英雄品德；这种人不想过岌岌可危的生活，不想迎接挑战；这种人心安理得地把生活作为自在的目的，快乐地过着无忧无虑的生活。我的“多形态性欲”一词的意思是指，进步的这个新方向将完全取决于是否有机会使受压抑、被束缚的有机体的生物需要发挥积极的作用，也即使人的躯体成为享乐的工具而不是劳动的工具。老一套的做法是发展时下流行的各种需要和机能，但现在看来这已经不行了。解放的前提或任务乃是要产生一些新的、性质完全不同的需要和机能。

这种新的现实原则的观点是基于这样一个假定：它的产生的物质

(技术)前提在当代的发达工业社会里不是已经确立,就是能够确立的。不言而喻,把技术上的可能性转变成现实,这需要发动一场革命。但正是广泛而又有效的、民主的心力内投压制着历史主体,即压制着革命分子,因为自由人无须解放,而被压迫者却还没有足够的力量解放自己。这些状况重新限定了“解放”这个乌托邦概念:它是一种最现实、最具体的历史可能性,同时又是被最合理、最有效地压抑着的,因而也是最抽象、最遥远的可能性。任何哲学、任何理论都无法阻止臣民民主地将其主人内投于心。在略微富裕的社会里,只要生产发展到了使群众能分享社会利益,使对抗能得到有效地、民主地“抑制”的程度,那么主仆之间的冲突也就得到了有效的抑制。或者说,这种冲突改变了其社会中的地位。然而在落后国家的人民起来反抗不堪忍受的殖民主义传统及其衍生物即新殖民主义时,则会出现和爆发这种冲突。马克思认为,只有那些丝毫分享不到资本主义恩惠的人才有可能把它改造成自由社会,就是说,只有那些其生存已断然否定了资本主义所有制的人才可能成为解放的历史主体。马克思的这个思想再次在国际范围内获得了普遍的有效性。一旦剥削社会成了全球势力,一旦新独立国家成了剥削社会争权夺利的战场,反抗的“外在”力量就不再是外在的了,因为它们成了制度内部的敌人。但这并没有使那些反抗者成为人类的信使。他们本身像马克思所说的无产阶级一样,并不代表自由。这里也可运用马克思的另一个思想:国际无产阶级能从外部获得其思想盔甲,因为思想的闪电会惊醒“单纯无邪的人民大众”。关于理论与实践统一的一些虚浮的思想没有正确看待这种统一的脆弱开端。确实,落后国家的反叛已在发达国家中得到了响应,发达国家的年轻人正在纷纷抗议富裕社会中的压抑,反对外战争。

一方面是对伪父亲、伪教师、伪英雄的深恶痛绝,另一方面则是同全世界受苦人的亲如手足,在这两者之间是否有某种“有机”联系呢?这里似乎有一种差不多是本能上的亲近感。在国内,对本国的反叛似乎基本上是冲动性的,其目标很难确定,它是由“生活方式”引起的反

叛，因此属于身心卫生问题。人的肉体与“机器”发生冲突，但这种机器不是可以使生活更安全、更轻松，使大自然变得更仁慈的机器，而是另一种专门取代这种机器的机器，即政治机器、社团机器和文化教育机器，它们把祸福熔成一个理性整体。今天，这个整体已有很大的规模、很强的内聚力和很有效的功能：难道否定势力还集中于那些尚未被完全征服的原始的基本力量之中？人的身体与这种机器发生着冲突，男女老少高举着最原始的武器，反抗并制止这种有史以来最残忍、最有破坏性的机器：难道当代的革命仍是一种游击战？

历史上的落后现象也有可能成为扭转进步之轮方向的历史机缘。当富裕社会的雷达轰炸机、化学武器和“特种部队”向世界上最贫困的人民及其陋室、医院和良田袭击时，过度发展的科学技术便遭到了驳斥。这些“意外的灾难”揭露了事实的真相，它们撕破了掩盖着真实威力的技术面纱。过度的烧杀能力以及与之相伴的心理行为乃是剥削和压抑制度中生产力发展的副产品。这种制度使其特等臣民越舒适，生产力就越发展。今天，富裕社会已经表明，它是一个正在交战的社会；这一点，如果其公民尚未注意到，那么其受害者必定已经注意到了。

发展缓慢的国家、技术落后的国家在历史上也可能有优越性，这就是它超过了富裕社会这个阶段。落后的民族，由于其贫困和弱小，可能没有能力对科学技术作攻击性的、浪费性的利用，相反，它们控制好生产设施，使之只为满足和发展个体和集体的生活需要服务。

对过度发达的国家来说，这种机缘就是消除这样一些条件，在这些条件下，人的劳动是一种自我推进的力量，它使人对生产设施的屈从以及与之相伴的过时的生存斗争方式持久存在下去。消除这些生存斗争方式一如既往地是政治活动的任务。但在目前的情况下却存在着一个重要差别。以前的革命导致了生产力的更大规模、更为合理的发展，但今天在过度发达的社会里，革命将逆转这股潮流，它将消除过度的发展，消除其压抑的合理性。富裕生产的放弃决不意味着赞成一种纯粹的、简朴的、自然的状态，相反，它标志着（并有助于）人类发展到一个以技术

社会成就为基础的更高阶段。由于不再生产那些奢侈品、有害物（这个阶段意味着资本主义的彻底终结），本来由这种生产给人带来的身心创伤也就可以消除了。换言之，推动人们去塑造环境、改造自然的，将是解放了的而不是压抑着的生命本能。至于攻击性，它也将服从生命本能的要求。

对落后国家来说，这种机缘则在于缺乏有助于压抑性剥削技术的条件，缺乏有助于攻击性生产的工业化。看到富裕的战争国家竟然对落后国家动用毁灭性的武器，其威胁的程度就可想而知了。在落后民族的反抗下，受到富裕社会野蛮而残忍地镇压的，不仅是一种传统意义上的社会反叛，而且也是一种本能反叛，一种生物仇恨。在这个技术世纪的鼎盛期，游击战的蔓延是一个具有象征意义的事件：人体的能量反抗着不堪忍受的压抑，并与压抑的机器作殊死搏斗。反叛者也许对如何组织一个社会，即如何组织社会主义社会一无所知；他们也许被对此略知一二的领袖们吓得目瞪口呆，但他们可怕的生存，总需要彻底解放，而且他们的解放总是与过度发达的社会相矛盾的。

西方文明一直赞颂英雄，赞颂那些为城邦、国家、民族捐躯的人。它从不过问人们是否值得为某个现存的城邦、国家和民族作出这样的牺牲。代表着整体的无可置疑的特权的禁忌一直在被坚持和实施着，而且人们越是认为整体由自由个体构成。就越是会野蛮地坚持和实施这种禁忌。但现在这个问题正在从外部提出来，而且是由不喜欢拐弯抹角的人提出来的。它问的是，抛弃这种整体难道不是建立一个真正合乎人性的城邦、国家和民族的前提吗？

现存强国占有明显的优势。要想对落后国家解放运动的前景而不是这个解放运动本身作出肯定的估价，乃是不切实际的。我们完全相信，科技和金钱还可以按照自己的面貌从事破坏和重建的工作。进步所付出的代价异常昂贵，但我们将有回报。不仅受骗的牺牲者，而且他们的国家元首都这么认为。我们也见过这样一些照片：在越南，成排的半裸的

尸体横躺在征服者的面前。这些照片同奥斯威辛和布痕瓦尔德^①的那些忍饥挨饿、精疲力竭而死的战俘的尸体照片何其相似。任何东西、任何人，包括将激起进一步攻击的负罪感在内，均不能阻止这样的行为。但攻击又可转而用于反对攻击者。“未治愈的伤口只能用致伤的武器来医治”，这一离奇的神话在历史上尚未得到过证实，因为用来砸断暴力锁链的暴力可能又是这根锁链上新的一环。而且反对这根锁链的斗争也正是在这根锁链中展开的。这不是爱欲反对死欲的斗争，因为现存社会也有其爱欲：它保护、维系、扩大着生命。而且对那些循规蹈矩、甘受压抑的人来说，这还是一种不坏的生命。但一般人毕竟认为，保卫生命中的攻击性不像攻击行动中的攻击性那么危害生命本能。

“保卫生命”一词在富裕社会里有破坏性意义。它不仅是指抗议新殖民主义的战争屠杀，冒坐牢风险将征兵证付之一炬，争取公民权，等等，而且也指拒绝使用富裕社会的死气沉沉的语言，拒绝穿戴整洁的服装，拒绝享用富裕社会的精巧物品，拒绝接受为富裕社会服务的教育。新型的玩世不恭者、“垮掉的一代”、嬉皮士、使人厌恶者……所有这些“颓废派”现在都成了忍辱负诟的人性的可怜寄托。也许颓废一向就具有这种作用。

那么，我们能否谈论爱欲与政治这两维之间的联结呢？

在卓有成效的富裕社会组织中，对这种组织的激烈抗议，也就是指想提出、说明、表达这种抗议的种种努力，都显得非常幼稚可笑。例如，伯克利的“言论自由运动”最后的结局竟落到仅对一个由四个字母组成的单词符号争论不休的境地，这不能不说是有点可笑，但也许是“合乎逻辑”的。这种既可笑又正当的现象的另一个例子是，有人想在抗议越南大屠杀的示威者（其中有儿童）身上佩戴的“要爱，不要战争”的徽章上发现更深刻的意义。可是，代表旧秩序的人则反对这些脑

① 第二次世界大战时希特勒曾在奥斯威辛与布痕瓦尔德两地建立集中营，监禁和屠杀爱国者和战俘。

后有反骨、图谋反抗的年轻人。代表旧秩序的人如果不做些破坏性、浪费性和污染性的工作以贬损一下旧秩序，那就再也不能维护旧秩序的生命了。工会代表也成了旧秩序的代表，特别是当繁荣资本主义条件下的就业取决于对现存社会制度的不懈捍卫的时候。

可能是由于把握不住将来的结果，人民、富裕社会的大多数人民都代表现存的秩序，而不是代表可能存在或应该存在的秩序。而且现存秩序也非常强大、非常有效，足以证明人民对它的信赖之正当，从而使人民永远信赖它。但恰恰也正是现存秩序的这种力量和效能有可能成为瓦解它本身的因素。因为要延续一种本当废弃的（即使已大大缩短了）全日制劳动，就必然导致更大的资源浪费，创造不必要的职业和服务设施，扩展军备或破坏性的战区。不断升级的战争、无限制的备战以及全面的管制，很可能把人民牢牢地控制住了，但这样做的代价却是改变了这个社会所依赖的道德。技术的进步本身对于维持现存社会确是必要的，但它也助长了人的另一些需要和机能，而这些需要和机能则是同作为现存社会制度基础的劳动组织相对立的。随着自动化的提高，社会产品的价值越来越不受必要劳动时间的约束。因而，社会对生产劳动的实际需要降低了，取而代之的必然是非生产性活动。人们实际从事的工作越来越多地变得多余、无所谓和毫无意义了。虽然在全面管制下，那些非生产性活动可以得到维持甚至扩大，但它们的生长似乎有一个最高的极限，这就是生产劳动所创造的剩余价值必须足以承担非生产性工作的费用。劳动似乎将不可避免地进一步减少，而且由于这种必不可免的情况，社会制度必须提供不必花费劳动的职业；必须发展超越市场经济、甚至与市场经济相冲突的需要。

富裕社会自身也在要求人们“追求审美、渴望一致”，恢复“天人合一”，充实心灵和赞颂“为创造而创造”，以此来为上述的不可避免的事件做好准备。这种号召的虚假性表明，在现存制度范围内，这些期望被转变成了由政府和大企业资助的、受人操纵的文化活动，成了它们的向群众心灵延伸的执政之臂。在这样的期望中，不能发现任何爱欲的

期望、不能发现爱欲对压抑性环境和压抑性生存的任何改造。要满足这些目标而又不与市场经济的要求发生不可调和的冲突，就必须遵循商业和利润的指导。但这样来满足目标等于否定这些目标，因为生命本能的爱欲能量在唯利是图的富裕社会的非人条件下是不可能获得自由的。一方面，必须发展把生命作为自在目的的非经济需要（从而表明废除劳动的思想之正确），另一方面又必须坚持维持生命的需要，这两者之间的冲突确实是完全可以控制的，特别是当内部敌人和外部敌人都能充当保卫现状的动力时。但如果伴随并加强这种冲突的，乃是发达工业社会的基础所可能发生的变化，即在自动化过程中资本主义企业被逐渐削弱，那么这种冲突就具有破坏性了。

在此期间，有一些亟须做的事情。军事潜能似乎随着和平与备战越来越频繁地中断而日益迫切要求得到周期性的实现，它的不断升级是一个社会制度最能表现其残暴力量之处，同时也是最能暴露其软弱无能之处。军事潜能的这种趋势似乎只有在最强大的压力下方可扭转，而这种扭转将使社会结构的危险弊端暴露无遗，因为很难想象，没有一场严重的危机和全面的经济政治变革，这种趋势会转变为一种“正常的”资本主义制度。今天的反战和反军事干涉的斗争倒是触及了根本的问题，因为它所反抗的那些人的政治经济统治权的基础恰恰就是军事装备持续而扩大的再生产，就是从事这种再生产的人，就是使这种再生产变得势在必行的政策。这些基础的重要性是显而易见的，但反抗这些基础的斗争并不需要导弹、轰炸机、凝固汽油弹。它所需要的是某种更难生产的东西，这就是觉悟、自由知识的传播，尤其是共同拒绝生产那些现在用来反对人民而保护统治者的自由与繁荣的物质工具和思想工具。

由于工会充当了现状保护者的角色，而工人在物质生产过程中的作用开始削弱，理智的技巧和能力就具有社会政治的意义。今天，科学家、数学家、技术员、工业心理学家和民意测验家都一致拒绝相互合作，这样做很可能会达到一种效果，一种就连罢工、甚至大罢工虽曾达到过但现在再也无法达到的效果，这就是开始扭转形势，为政治行动奠

定基础。知识分子的看法似乎有点不切实际，但这一点丝毫没有降低他们的政治责任，这是一种与其在当代工业社会里的地位和作用相应的政治责任。可能支持这种理智上的拒绝的另一种催化剂，是愤愤不平的年轻人的本能拒绝。处于危急状态的正是这些年轻人的生命，或者如果不是他们的生命，那就是他们的心理健康和作为健全人的能力。他们的抗议是一种生物的必然性，所以必将永远持续下去。年轻人向来是站在斗争的最前列的，他们为反死亡、反文明的爱欲而生存和斗争。因为文明虽然拥有延长生命的手段，但又力图缩短“通向死亡之路”。但在这个严格管理的社会里，这种生物的必然性并不立即导致行动；组织要求反组织。在今天，为生命而战，为爱欲而战，也就是为政治而战。

（选自【德】马尔库塞《爱欲与文明》，黄勇、薛民译。）

第十二讲 性欲转变为爱欲

[德] 马尔库塞

赫伯特·马尔库塞 (Herbert Marcus, 1898—1979), 德国哲学家, 法兰克福学派左翼主要代表人物之一。1933 年希特勒执政后亡命瑞士日内瓦, 次年移居美国, 并于 1940 年起在美国定居。著有《历史唯物主义现象概要》(1928)、《论具体的哲学》(1929)、《哲学与批判理论》(1937)、《享乐主义》(1938)、《理性与革命》(1941)、《苏联的马克思主义》(1958)、《单面人》(1964)、《论解放》(1968)、《反革命和起义》(1972) 等。

性欲转变为爱欲

[德] 马尔库塞

【编者按：本篇探讨了性欲与爱欲的关系问题，性压抑问题，性反常行为问题，以及性欲的自我升华等，提出了著名的人类性欲向着“非生殖器性欲”演变的文化趋向。】

我们从神话学与哲学的边缘趋向中提出了一种非压抑性文化观，目的是要建立本能与理性的新联系。文明道德由于调和了本能自由与秩序而被颠倒了。本能摆脱了压抑性理性的暴政，走向自由的、持久的生存关系，就是说，它们将产生一种新的现实原则。在席勒的“审美状态”这个观念中，这种对非压抑性文化的展望体现在成熟的文明阶段。在这个阶段，如在弗洛伊德的心理学中所表明的那样，本能组织成了一个社会问题（用席勒的话说，成了政治问题）。创造自我和本我的过程也形成和维持了特定的社会机构和社会关系。像升华、自居作用、心力内投这样一些精神分析概念，不仅具有精神的内容，而且也具有社会的内容，因为它们导致了一个由作为客观实体而与个体对立的机构、法律、机关、环境和风俗构成的制度。在这个对抗性的制度中，自我与超我，自我与本我之间的心理冲突，也是个体与其所处的社会的冲突。社会体现了整体的合理性，而个体反抗压抑性力量的斗争则是一场反对客观理

性的斗争。因此，包含了本能解放的非压抑性现实原则的出现就是在文明的合理性已经达到的阶段上向后倒退。这种倒退既是精神的，又是社会的。一方面，它将恢复在现实自我的发展中已被超越了的早期力比多阶段，另一方面，它将破坏现实自我所赖以存在的那个社会的机构。对这些机构来说，本能的解放乃是向野蛮状态的倒退。但这样的解放，如果发生于文明之巅、导源于生存斗争的胜利而不是失败，并得力于一个自由社会，则很可能具有截然不同的结果。它仍然是文明进程的一种逆转、仍然是对文化的一种颠覆，但这是在文化完成了自己的使命，并创造了自由的人和世界之后才发生的。它仍然是一种“倒退”，但这是借助于成熟意识，并在一种新的合理性指导下的倒退。在这样的条件下，对一种非压抑性文明的可能性的预备，将根据的，不是进步之被阻抑，而是被解放。这样一来，人就可以根据充分发展的知识来安排自己的生活，可以重新提出何者为善，何者为恶的问题。如果在人对人的文明统治中积累起来的罪恶可以凭借自由去赎回，那么就必定要再犯一次“原罪”；“我们必须再一次从知识之树汲取营养，以便重新回到无罪状态”^①。

这种对非压抑性本能秩序的看法首先必须受到最不受秩序约束的本能即性欲的检验。非压抑性秩序之可能存在的唯一条件是，性本能借助其自身的原动力，在变化了的生存条件和社会条件下，在成熟个体之间形成持久的爱欲联系。我们不禁要问，在消除了所有额外压抑以后，性本能是否还能发展出“力比多的合理性”，它不仅不会阻碍，反而会促进向更高形式的文明自由发展。我们在此将根据弗洛伊德自己的理论来考察这种可能性

我们重申了弗洛伊德的结论，他认为，对性本能的社会控制的真正减少，即使在最适当的条件下，也将使性欲组织倒退到前文明阶段。这种倒退将突破操作原则的核心防线，因为它将阻止把性欲纳入一夫一妻

① 亨里希·冯克莱斯特：《论木偶剧》，“结论”。

制生殖的轨道，并取消对性反常行为的禁忌。在操作原则统治下，个体肉体的力比多贯注和与其他个体的力比多关系通常仅限于闲暇时间，并将用于准备和实行性交；只是在例外情况下，并得到了很高程度的升华以后，力比多关系才可以进入工作领域。为了维持大量的能量和时间以便用于非满足性的劳动，必须实行这样的压制，但这些压制把肉体的非性欲活动持久化了，从而使有机体成为对社会有用的操作的主—客体。相反，如果工作的时间和能量被降到最低限度，而且又没有对自由时间作相应的控制，那么这种压制的理由就不能成立了。力比多将得到释放，并将冲破现实原则给它带来的机构化的限制。

弗洛伊德反复强调，决定着文明的持久的人际关系的首要条件是抑制性本能的目标。^①爱及其要求的持久的、可靠的关系以性欲与“情感”的联合为基础，而这种联合又是一个漫长的、残酷的驯化过程的历史结果。在这个过程中，本能的合法表现成了至高无上的东西，而它的各组成部分的发展则受到了阻碍。^②文化对性欲的改善，性欲向爱情的升华，都是在这样一种文明中发生的，它建立了与社会占有关系相分离、并在重大方面与之相冲突的私人占有关系。虽然在家庭的隐私之外，人们的生存主要受其产品和操作的交换价值决定；但他们的家庭生活和床第生活却洋溢着神圣的精神和道德律。人类被看作一种自在的目的，而不仅是一个纯粹的工具；但这种意识形态的有效性，存在于个体的私人功能而不是其社会功能之中，存在于力比多满足领域而不是其劳动领域之中。为反对把肉体纯粹作为快乐的对象、手段和工具，文明道德的全部力量都被动员起来。因此，这样的肉欲化受到了禁忌，它只能继续成为妓女、堕落者和性反常者的一种声名狼藉的特权。过去，人恰恰是在其满足中，特别是在其性欲满足中，才成了一种高级存在物，并

① 弗洛伊德：《论文集》（伦敦，1950），第四卷，第230页以后；《集体心理学与自我的分析》（纽约，1949），第72、78页。

② 弗洛伊德：《论文集》，第四卷，第215页。

遵从高级的价值标准，性欲因爱而获得了尊严。但随着非压抑性现实原则的出现，随着为操作原则所必需的额外压抑的消除，这个过程就被颠倒过来。在社会关系方面，由于劳动分工开始重新以满足自由发展的个体需要为目标，这种肉欲化也会相应地减少。而在力比多关系方面，对肉体的肉欲化的禁忌则将相应地放松。肉体不再被用作纯粹的劳动工具，它重新获得了性欲。由力比多的这种扩展导致的倒退首先表现为所有性欲区的复活，因而也表现为前生殖器多形态性欲的苏醒和性器至高无上性的削弱。整个身体都成了力比多贯注的对象。成了可以享受的东西，成了快乐的工具。在力比多关系的价值和范围方面所发生的这种变化，将导致那些组织私人人际关系的机构，特别是一夫一妻制的、父权制家庭的瓦解。

这些似乎证实了这样一种预料，即本能解放只会导致一个性狂热者社会的出现，也就是说，使社会不成其为社会。但是，刚刚描述的这个过程所涉及的不只是力比多的释放，还有对它的改造，即把它从限于生殖器至上的性欲改造成对整个人格的爱欲化。这是力比多的扩展，而不是爆炸。这种向私人关系和社会关系方面的扩展，沟通了由压抑性的现实原则在这两方面之间造成的鸿沟。造成力比多发生这种变化的社会变化使个体的需要和机能得以自由消遣。由于这些情况，被改造的力比多超出操作原则机构的那种自由发展同被压制的性欲在这些机构的势力范围之内的释放具有本质的区别。后一个过程引起的是被遏制的性欲的爆发，力比多依然带有遏制的标记，并以一些文明史上众所周知的可怕形式表现出来，如在亡命之徒、社会名流、好色的雇佣军、监狱与集中营的看守兵的性虐待狂和色情狂的放荡行为中表现出来。性欲的这样一种释放为不堪忍受的挫折提供了周期性的必要贯注的机会，它加强了而不是削弱了本能压抑的基础，因此，它一再被用作遏制性统治的支柱。相反，被改造过的力比多在被改造过的机构中得到了自由发展，它虽然使以前受禁的区域、时间和关系爱欲化了，但它将把纯粹性欲的各种表现结合进一个包括工作秩序在内的更大得多的秩序中，使这些表现减少到

最低限度。在这种情况下，性欲将趋向于自我升华，因为力比多不仅恢复前文明的幼儿阶段，而且还将改变这些阶段的反常内容。

性反常行为一词所指的是具有根本不同起源的性现象。凡是与文明相悖的本能表现，与压抑性文明、特别是一夫一妻制的性器恋至上性相悖的本能表现，同样都会受到禁忌。但是，举例说来，在本能的历史原动力内部，嗜粪癖和同性恋具有截然不同的作用和功能。在同一种性反常行为内部也存在着类似的差别：如在一种自由的力比多关系中与在希特勒秘密警察部队的活动中，性虐待狂的作用就不一样。这些性反常行为的非人道的、强制的、强迫的、破坏性的形式似乎与压抑性文化中的人类生存的一般反常行为有关，但这些性反常行为还有一个与这些形式不同的本能实体，而且这个实体很可能以其他的、与高级文明中的正常状态一致的形式表现出来。受遏制的本能的各组成部分和构成阶段具有这样的命运，并非都是因为它们阻碍了人和人类的进步。操作原则所要求的忠贞、规矩、纯洁和繁殖并不一定是属于某个成熟文明的东西。前历史的、幼儿的愿望和态度的恢复也不一定就是倒退。事实很可能正好相反。这种恢复可能接近于某种幸福，这种幸福一直是关于某个美好未来的被压抑的许诺。弗洛伊德的一个最成熟的思想就是把幸福定义为“前历史的愿望在后来的实现。这就是为什么财富不能带来多大幸福的原因，同为金钱不是幼时的愿望”^①。

但是，如果人类幸福取决于幼时愿望的实现，而在弗洛伊德看来，文明就取决于对最强烈的幼时愿望即俄狄浦斯愿望的遏制，那么，在一个自由的文明中，幸福的实现是否仍必须要有这种遏制呢？或者力比多的这种改变是否会消除俄狄浦斯状况呢？在我们的假设中，作这样的推测是没有意义的。俄狄浦斯情结虽然是神经症冲突的主要根源和主要方式，但肯定不是文明中的不满的核心原因，不是消除这些不满的核心障

① 欧内斯特·琼斯：《西格蒙特·弗洛伊德的生平和著作》，第一卷（纽约，1953），第330页。

碍。甚至在一种压抑性现实原则的统治下，俄狄浦斯情结也会“消失”。弗洛伊德对“俄狄浦斯情结的消失”提出了两个一般的解释：

“它由于屡遭失败而开始灭绝”；或者“它必须完结，因为它的结束的时间已到，这正如恒牙生出时，乳牙必将脱落一样”。^①在这两种情况下，俄狄浦斯情结的消失都是很自然的事情。

我们刚才谈到了**性欲的自我升华**。这个词意味着，在特定条件下，性欲可以创造高度文明的人类关系，而不屈从于现存文明对本能的压抑性组织。这样的自我升华的前提是，历史的进步突破了操作原则的机构，而这个进步转而又导致本能的倒退。对本能的发展来说，这种倒退就意味着从以生殖作为目的的性欲向“从身体的某些区域获取快乐”的性欲的倒退。^②随着这种原始性欲结构的恢复，生殖器功能至上性，同与之相随的肉体的非性欲化一起被打破了。整个有机体都成了性欲的基础，同时本能的目标也不再完全体现在某种特殊的功能上，即“与异性生殖器相接触”^③。本能的领域和目标由于得到了这样的扩大，也就成了有机体本身的生命。这个过程借助其内在的逻辑，几乎必然地表明了，在概念上性欲转变成了爱欲。

弗洛伊德在后期著作中引入“爱欲”一词肯定是出于某些不同的理由。因为爱欲作为生命本能，指的是一种较大的生物本能，而不是一个较大的性欲范围。^④但弗洛伊德没有严格区分爱欲与性欲，而且他对爱欲一词的用法（特别是在其《自我与本我》、《文明及其不满》、《精神分析大纲》中）也表明，爱欲是性欲本身的意义的扩大。这些现象可能都不是偶然的。即使弗洛伊德没有明确提及柏拉图，但重点的变化仍是很明显的，因为爱欲所指的是性欲的量的扩张和质的提高。因此，这

① 弗洛伊德：《论文集》，第二卷，第269页。

② 弗洛伊德：《精神分析大纲》（纽约，1949），第26页。

③ 同上，第25页。

④ 参见西格弗里德·伯恩弗尔德和爱德华·比伯林在《影像》第二十一卷、二十二卷（1935，1936）中的论文。

个改变了的概念似乎也需要提出一个相应变化的升华概念。性欲的变化与爱欲的变化并不是一回事。弗洛伊德的升华概念指的是性欲在某个压抑性现实原则统治下的命运。因此，升华指的是本能的目的和对象所发生的一个变化，“在这方面，我们社会的价值标准起着重要作用”^①。这个词可以用来指一组无意识过程，它们的共同特征是：

……由于受到内外夹攻，对象力比多的目标经历了某种多少可说是完全的偏离、变化或抑制。在绝大多数情况下，新的目标是与性的满足风马牛不相及的，就是说，它是反性欲或非性欲的。^②

这种升华方式在很大程度上决定于特定的社会要求，因而不能自动地推广到其他一些具有不同“社会价值标准”的较少受压抑的文明中。在操作原则统治下，力比多向有用的文化活动的偏移，是幼儿期以后发生的。接着，升华就开始对这种已经受到影响的本能结构发生作用了，这包括对性欲在功能和时间方面加以限制，把性欲纳入一夫一妻制的繁殖的轨道，以及使大部分肉体非性欲化。升华借助于这种已经受到影响的力比多及其占有性的、扩展性的、攻击性的力量而发挥作用。这种实际升华的前提是对快乐原则的压抑性改变，而实际的升华又把压抑性成分引入于社会有用的活动中。

然而，还有一些其他方式的升华。弗洛伊德谈到了一些目标受抑的性冲动，我们不能说它们已得到了升华，但它们与升华了的冲动很接近。“它们没有放弃其直接的性目标，但内在的抵抗使它们不能达到这些目标。只要得到一些近似的满足，它们也就满意了。”^③ 弗洛伊德把

① 弗洛伊德：《精神分析引论新编》（纽约，1933），第133页。

② 爱德华·格洛弗：《升华、替代和社会焦虑》，载《国际精神分析杂志》，第十二卷，第3期（1931），第264页。

③ 弗洛伊德为《百科全书》撰写的“力比多理论”条目，重印于他的《论文集》，第五卷，第134页。

它们称为“社会本能”。在举例时，他提到了“父母与子女之间的柔情，朋友之内的友情以及来自性吸引的婚姻中的情感关系”。而且，在《集体心理学与自我的分析》中，弗洛伊德还强调了社会关系（文明中的共同体）依赖于升华的和未升华的力比多关系的程度，“对女人的性爱”以及“对其他男人的非性欲化的、升华的同性恋爱”在此成了一个持久的、扩展的文化的本能基础。^①这个思想，在弗洛伊德自己的著作中，暗示了一种截然不同于来自压抑性升华的文明的文明观，这是一种产生于并不断得力于自由的力比多关系的文明。盖佐·罗哈姆运用了弗伦采的“非生殖性力比多”^②的观念来支持其关于文化的力比多根源的理论。随着极端紧张状态的消除，力比多又重新从对象流回肉体，而“整个有机体重新获得力比多的结果是产生了一种幸福感，这种幸福感使人的器官获得了工作的报偿和作进一步努力的刺激”。^③这个概念假定了“力比多具有一种发展文化的非生殖器恋趋向”，换言之，假定了力比多自身固有的、表现文化而又不受外部压抑性变化的趋向。力比多的这种“文化”趋向似乎是**非生殖器**性欲的，即它摆脱了生殖器的至上性而趋向于使整个有机体爱欲化。

这些概念差不多承认了非压抑性升华的可能性。余下的有待推测。确实，在现存现实原则统治下，非压抑性升华只是在边缘领域和不完整的领域才能出现，其充分发展的形式乃是没有非性欲化过程的升华。本能没有被引离其目标，它在非性欲的（即非“组织起来的”生殖器性欲的，但仍属于力比多和爱欲的）活动和关系中得到了满足。只要压抑性升华还在流行并决定着文化，那么非压抑性升华就必定与整个社会功用

① 弗洛伊德：《论文集》，第52页。

② 《生殖理论研究》（莱比锡，1924），第51—52页。

③ 罗哈姆：《文化的起源与功能》（纽约，1943），第74页。在他为《精神分析年鉴》（1945）撰写的“升华”条目中，他强调，在升华中“本我的努力重新征服了以伪装出现的领地”。因此，“与现行的观点相反，……在升华中，我们没有任何由超我从本我中夺得的领地，正相反，我们所有的乃是被本我淹没了的超我领地”（第117页）。这里强调的也是力比多在升华中的上升趋势。

领域相矛盾。从这个领域来看，它全盘否定了众所公认的生产和操作。俄耳浦斯和那喀索斯形象得到了恢复。柏拉图责怪俄耳浦斯太“软弱”（他只是一位竖琴师），^①这种软弱的表现，同那喀索斯的拒绝“参与”一样，受到了诸神的应有惩罚。在真实的现实面前，它们受到了谴责，因为它们拒绝必需的升华。但是，

升华并非总是对欲望的否定，并非总是与本能对立的升华。它可以是为了某个理想的升华。因此那喀索斯不再会说：“我爱实际存在的我本身。”他会说：“我的实际存在使我爱自己。”^②

在改变了个体及其环境的力比多关系中，俄耳浦斯和那喀索斯的爱欲吞没了现实。但力比多关系所作的这种改变只是少数个体的孤立行为，因此它将导致死亡。即使升华不是触犯本能而是肯定本能，它必定仍是一个具有共同基础的超个体过程。作为一种孤立的个体现象，那喀索斯的力比多的恢复并不利于文化，而是神经症的：

很明显，神经症与升华的区别是这个现象的社会方面。神经症是孤立的，而升华则是联合的。在升华中创造了某种新的东西——房屋、群体和工具，而且这种东西是集体创造的，或者是为了集体的使用而创造的。^③

力比多仅仅作作为一种社会现象才可走自我升华之路，因为力比多作为一种未被压抑的力量，只是在一定的条件下才能促进文化的形成。这些条件使联合起来的个体和睦相处，以塑造适合于他们发展着的需要和

① 柏拉图：《会饮篇》。

② 加斯东·巴歇拉尔：《水和梦》（巴黎，1942），第34—35页。

③ 罗哈姆：《文化的起源与功能》，第74页。

机能的环境。如果有机体不再作为异化劳动的工具而是作为自我实现的主体，换言之，如果于社会有利的工作同时也是某种个体需要的明显满足，那么多形态性欲和那喀索斯性欲的恢复就不再对文化构成威胁了，它本身将有助于文化。在原始社会中，这种于社会有利的工作的组织可能是直接的、“自然的”，而在成熟文明中，可把它看作解放的结果。在这样的条件下，想“在肉体区域获得快乐”的冲动可能进一步从持久的、扩展着的力比多关系中去寻找目标，因为这种扩展增加并加强了本能满足。而且，爱欲的本性丝毫不能证明，这种冲动的扩展将以肉体领域为限。如果有机体对抗性的身心分离本身乃是压抑的历史结果，那么克服这种对抗就将使冲动进入精神领域。一种容易接受感官影响的理性的审美观表明了这样一种趋势。这本质上有别于升华，因为精神领域在成为爱欲的“直接”对象的同时，仍然是一个力比多对象，它的能量和目标均无变化。

爱欲与爱神归根到底是同一个东西（不是说爱欲是爱神。而是说爱神是爱欲），这个看法，在神学存在了近两千年以后的今天，可能听来有点奇怪。把柏拉图作为这种等同论的一个支持者似乎也是没有道理的，因为正是柏拉图本人把爱欲的压抑性定义引进了西方文化的氛围之中。而且，《会饮篇》还极其明确地赞美精神关系具有的性的起源和实质。在狄欧蒂玛看来，爱欲驱使人们从对某个美的事物的欲望发展成对另一个美的事物的欲望，并最后发展成对所有美的事物的欲望，因为“一个事物的美与另一个事物的美是类似的”，因此“看不到每个事物的美的同一性”乃是愚蠢的。正是从这种真正多形态的性欲中，产生了对使被欲求物充满生气的东西（精神及其诸表现）的欲望。在爱欲的实现中，从对一个人的肉体的爱到对其他人的肉体的爱，再到对美的作品和消遣的爱，最后到对美的知识的爱，乃是一个完整的上升路线。通向高级文化之路要经过一个真正的同性恋阶段。精神的“生育”同肉体的

生育一样，都是爱欲的工作；正当的、真正的波里斯^①秩序同正当的、真正的爱的秩序一样，都是爱欲的秩序。爱欲具有的文化建设力量是非压抑性的升华，因为性欲的目标既没有被偏移，也没有受阻碍。相反，在获得这个目标时，它并不就此罢休，还想追求其他目标，追求更充分的满足。

弗洛伊德对爱欲的定义是，它是“使生命体进入更大的统一体，从而延长生命并使之进入更高的发展阶段”^②的一种努力。这个定义由于提倡非压抑性升华的观点而获得了更丰富的含义。生物内驱力成了文化内驱力。快乐原则显示了自身的辩证法。爱欲的目标是要维持作为快乐主—客体的整个身体，这就要求不断完善有机体，加强其接受性，发展其感受性。这个目标还产生了爱欲自身的实现计划：消除苦役，改造环境，征服疾病和衰老，建立安逸的生活。所有这些活动都直接源于快乐原则，同时，它们也是把个体联合成“更大统一体”的努力。它们由于不再限于操作原则的摧残性范围，因此可以在改变冲动的同时又不使之与其目标相偏离。这里有升华，因而也有文化。但这种升华是在一系列扩展着的、持久的力比多关系中实现的，而这些力比多关系本身就是工作关系。

这种关于爱欲具有的工作倾向的观点，对精神分析来说，并不陌生。弗洛伊德本人曾指出，工作“为力比多构成的冲动，包括那喀索斯冲动、攻击冲动甚至爱欲冲动，提供了一个大量释放的机会”。^③我们曾对这种说法表示过疑问。因为它对异化劳动与非异化劳动（劳动与工作）未加区分。事实上，前者本质上对人的潜能、因而对进入工作的力比多构成的冲动是具有压抑性的。但是，如果从弗洛伊德在其《集体心理学与自我的分析》一书中所提出的社会心理学的背景来看，这个说

① 历史上对古希腊城市国家的通称，也是城邦的通称。

② 弗洛伊德：《论文集》，第五卷，第135页。

③ 弗洛伊德：《文明及其不满》（伦敦，1949），第34页注。

法又有一种不同的意义。弗洛伊德表明，“力比多以重要生命需要的满足为后盾，并把参与这个满足过程的人作为首要的对象”。^①这个思想，如果其意义得到充分揭示，差不多会取消弗洛伊德的一个基本假定：“生存斗争”（就是说，“满足重要生命需要”的斗争）本身是反力比多的，因为它必然导致压制性的现实原则对本能的管制。必须注意，弗洛伊德不只是把力比多与重要的生命需要的满足相联系，而且还与人类获得满足的联合努力，即与工作过程相联系：

……经验表明，在合作的情况下，力比多关系通常是在工友之间形成的，它们扩大并巩固了工友之间的关系，使之超出了纯粹的功利性。^②

如果真是如此，那么缺乏就不是文明的本能压制的充足原因，因此也不是否定一种非压抑性力比多文化的可能性的充足理由。弗洛伊德在其《集体心理学与自我的分析》一书中所作的表明不只是在重新阐述其关于爱欲是文化的创造者的思想。这里，文化倒成了爱欲的创造者，就是说，成了爱欲的内在趋向的“自然”实现。弗洛伊德文明心理学的基础是缺乏与本能的自由发展之间的尖锐对立。但如果缺乏本身也成了力比多发展的主要领地，这个矛盾也就不复存在了。生存斗争不仅不一定会取消本能自由的可能性，而且甚至还会成为本能满足的一个“支柱”。构成文明基础的工作关系，因而还有文明本身，都将得到没有失去性欲的本能能量的“支持”。于是整个升华概念遇到了危机。

现在可以对没有（压抑性）升华的工作、于社会有利的活动问题重新加以讨论了。这个问题表现为工作性质的变化问题。由于这种变化，工作与消遣、即与人机能的自由消遣同化了。这样一种变化的本能前提

① 弗洛伊德：《集体心理学与自我的分析》，第 57 页。

② 同上。

是什么呢？巴巴拉·兰托丝在其《工作与本能》^①一文中为回答这个问题作了最有意义的努力。她根据与这些活动有关的本能阶段来定义工作与消遣，她认为消遣完全服从快乐原则：就快乐激动了爱欲区而言，它本身也在运动中。“消遣的基本特征是，它是自在地起满足作用的，除了本能满足之外，没有任何其他目的。”决定着消遣的冲动是前性器冲动，因为消遣表现了无目标的自体爱欲，并满足了那部分已引向客观世界的本能。相反，工作则是为自身以外的目的、即自我保存的目的服务的。“工作是自我的积极奋斗，以求从外部世界获取为自我保存所需的一切。”消遣与工作之间的这种对比，在本能组织与人类活动组织之间，确立了一种平衡：

消遣是自在目标，工作则是自我保存的主体。构成性的本能和自体爱欲活动的寻求不会产生其他后果的快乐，而生殖活动则是为了生育后代。这种性本能的生殖组织在自我本能的工作组织中有一个对应物。^②

因此作为消遣或工作的活动的标志乃是其目的而不是其内容。^③本能结构发生的某种变化（如从前生殖器阶段到生殖器阶段的变化）将与人类活动的本能价值的某种变化有关，而不管其内容如何。例如，如果工作伴有一种前生殖器的多形态爱欲的恢复，那么工作就可能自在地具有满足作用，同时却又不失其工作内容。现在，作为征服了缺乏和异化的结果而出现的，正是这样一种多形态爱欲的恢复。因此变更了的社会条件将为工作转变成消遣提供本能基础。在弗洛伊德看来，获得满足的努力越不受统治利益的阻碍和支配，力比多就越能自由地以重要生命需

① 巴巴拉·兰托丝：《工作与本能》，载《国际精神分析杂志》，第二十四卷（1943），第3和第4部分，第114页以后。

② 同上，第117页。

③ 同上，第118页。

要的满足为依靠。升华和统治结合在一起了，因此。取消升华和改变本能结构的结果，将改变已成为西方文明特征的对待人和自然的基本态度。

在精神分析文献中，力比多工作关系的发展通常被归于“作为某种文化主流的一般的母性态度”。^①因此，这种发展被看作是原始社会的一个特征，而不是成熟文明的一个可能存在的事件。玛格丽特·米德对阿拉佩斯文化的解释就完全集中在这种态度上：

对阿拉佩斯人来说，世界乃是一个必须耕耘的花园，这不是为了某个人的自我，不是为了自吹自擂，不是为了囤积获利，而只是为了使草木、猪狗和大多数孩子生长起来。从这种总的态度中，产生了许多阿拉佩斯人的其他特征：老幼没有冲突，嫉妒无以滋生，合作受人尊崇。^②

在上述描述中，最重要的是出现了对世界的根本不同的经验：自然不是被作为统治和开发的对象，而是作为可以成长、同时也使人类生长起来的一个“花园”。正是这种态度把人和自然看作是统一存在于某个非压抑性的、但仍履行着其功能的秩序之中。我们已经看到，其他一些最离经叛道的思想传统，如对操作原则的哲学反抗、俄耳浦斯和那喀索斯原型以及审美思想，都持有此种观点。但是，虽然精神分析和人类学对这样一种秩序的看法定向于前历史和前文明的过去，可是我们对这个概念的讨论却定向于未来，定向于完全成熟的文明状况。性欲向爱欲的转变、及其向持久的力比多工作关系的扩展的前提是，对巨大工业设施和高度专门化的社会劳动分工的合理组织，对具有巨大破坏作用的能力的充分利用以及广大民众的通力合作。

① 罗哈姆：《文化的起源与功能》，第75页。

② 玛格丽特·米德：《三个原始社会中的性及其节制》（纽约，1952），第100页。

关于发达工业社会中力比多工作关系的观念在思想传统中没有什么根据，而且只要什么地方出现了这样的根据，这种根据似乎就具有危险性。把劳动转变为快乐是傅立叶的宏伟的社会主义乌托邦中的核心思想。如果

劳动真是造物主赋予我们的命运，那么我们怎么能相信上帝竟会迫使我们劳动，相信上帝竟不懂得运用某些崇高的手段、某种诱饵，使工作变为快乐的活动呢？^①

傅立叶坚持认为，这种转变要求彻底改变社会机构：社会产品按需分配，职务按个体的机能和爱好安排，工种不断变换，工作时间日益缩短等等。但“具有吸引力的劳动”的可能性首先来自力比多能量的释放。傅立叶认为有一种吸引力，它有利于人们愉快地进行合作劳动。其根据是人本性中的激情的吸引力，这种吸引力尽管被理性、责任和成见所反抗，仍能坚持存在。它有三个主要目标，即造就舒适的环境或使感官愉悦；形成力比多团体（友谊和爱情）；建立和谐的秩序，以组织这些团体按照个体“激情”的发展从事工作（各种机能的内部和外部的“消遣”）。^②傅立叶比任何其他空想社会主义者都更接近于这样一种思想：自由取决于非压抑性升华。但是，在他为这个理想的实现而描绘的详细蓝图中，他把升华拱手交给了巨大的社会组织和管理机构，因而仍保留了压抑性成分。法伦斯泰尔的工作共同体所期望的是“欢乐的力量”而不是自由，是大众文化的美化而不是大众文化的消除。可是，作为自由消遣的工作不能被管理；理性程序只能管理和组织异化劳动。非压抑性升华正是以这个领域为基础，同时又超出这个领域，创造了它自己的文化秩序。

① F. 阿曼德等编：《傅立叶原著精选》（巴黎，1937），第三卷，第154页。

② 同上，第二卷，第240页以后。

我们要再一次强调，非压抑性升华与操作原则机构是完全相左的，因为它正是对后者的否定。这个矛盾之所以越来越重要，是因为后弗洛伊德的精神分析理论本身表现了一种明显的倾向，即想消除这个矛盾，并把压抑性生产作为人类自我实现加以赞美。艾夫斯·亨德里克在其《工作与快乐原则》^①一文中提供了一个鲜明的例子。他表明，“行使用于工作的生理器官的能量和需要”不是来自力比多，而是来自某种特定的本能，即“支配本能”。它的目标是要“熟练地运用知觉的、理智的和运动神经的技能以控制或改变一部分环境”。这种要求“一体化和熟练操作”的内驱力，“在心理和情感的经验中，被作为有效地从事工作的需要”。^②由于工作本身被这样假定为是对某个本能的满足，而不是对它的“暂时否定”，于是在有效的操作中，工作也“产生快乐”。工作的快乐产生于支配本能的满足。但“工作的快乐”与力比多的快乐通常是重合的，因为“一般说来，甚至也许是绝对说来，具有与工作同样作用的自我组织同时也被用以释放额外的力比多张力”。^③

不消说，对弗洛伊德理论的这种修正乃是一种倒退。假定任何特定本能的存在将会导致循环论证，而假定一种特定的“支配本能”的存在则更有害，它使弗洛伊德建立的“心理机制”的整个结构和原动力毁于一旦。而且，它把操作原则的最具压抑性的特征解释为某种本能需要的满足，从而把这些特征也抹杀了。纯而又纯的工作乃是现实原则的主要社会表现。就工作取决于本能满足的延缓和偏离而言（而且在弗洛伊德看来确是如此），它是与快乐原则相矛盾的。如果工作的快乐和力比多的快乐“通常是重合的”，那么现实原则这个概念本身就变得没有意义和多余的了，而且弗洛伊德所描述的本能变迁至多不过是一种非正常的发展。像亨德里克那样提出一种不同于现实原则的工作原则，同样也不

① 艾夫斯·亨德里克：《工作与快乐原则》，载《精神分析季刊》，第十二卷，第3期（1943）。

② 同上，第314页。

③ 同上，第317页。

能拯救现实原则。因为如果现实原则不支配工作，那么，实际上现实中就没有任何东西是受它支配的。

确实，在“可用于工作”的肉体器官的熟练操作中，工作可以产生快乐。但这是哪一种工作，产生的又是哪一种快乐呢？如果快乐确实就在工作行为中，而不是游离于工作之外，那么，这样的快乐就必定来自活动着的肉体器官和肉体本身，它使爱欲区活跃起来，或者说使整个肉体爱欲化，换言之，它必定是力比多快乐。在受操作原则支配的现实中，这样的“力比多”工作是绝无仅有的事情，它只是作为“嗜好”、消遣而发生在工作世界之外或其边缘，或者是发生在直接的爱欲场合。在现行劳动分工中的那种正常的工作（即于社会有用的职业工作）使得个体在工作中不能满足他自己的冲动、需要和机能，而只是履行某种预先确立的功能。但亨德里克根本没有注意到异化劳动这个事实，殊不知这是在现行现实原则统治下占统治地位的工作方式。在异化劳动中无疑也有“快乐”。打出准确文本的打字员，裁出合体服装的缝纫师，做出漂亮发型的美容厅理发师，完成定额工作的劳动者，所有这些人都会在一个“完成得很出色的工作”中得到快乐。但是这种快乐不是外在的（预期报偿），就是某些理想实现的结果，即有一个好职业，或为生产设施的运行贡献自己的绵薄之力（而这本身就是压抑的一个标志）。无论在哪种情况下，这样的快乐都与主要本能的满足无缘。把装配线上、办公室里和商店中的各种操作与本能需要相联络，就等于是把人性的丧失作为快乐来赞美。亨德里克把一支军队的有效工作看作是对人有效地从事工作的愿望的崇高检验，这是不足为怪的，这是因为他所说的这支军队并不“想要胜利或争取一个令人愉快的未来”。它之所以坚持战斗，并没有任何别的原因，而只是因为打仗是士兵的天职，因此“履行这种天职便是唯一而有意义的动因”。^①说这是一个“天职”，因此必须履行，这实际上就是最极端的异化，是本能自由和理智自由的彻底丧

^① 艾夫斯·亨德里克：《工作与快乐原则》，第324页。

失，是对人要获得第一本性而不是第二本性的活动所作的压抑。

与这样一些异端邪说相反，精神分析理论的真正精神在于不懈地揭示关于生产性的哲学背后的反人道力量：

在万事万物中，艰苦工作成了一种美德而不是为我们的远祖一直宣传的祸害……我们的孩子们应当这样来培养他们的后代，使他们不必去从事那种可构成神经症病因的工作。非工作不可乃是一种神经症症状。它是一种安慰，它企图使人感到自己有价值，即使是在对他的工作没有任何特殊需要的时候。^①

（选自〔德〕马尔库塞《爱
欲与文明》，黄勇、薛民译。）

① C. B. 奇泽姆在“持久和平与社会进步的精神病学”讨论会上的发言，载《精神病学》，第九卷，第一期（1946），第31页。



第十三讲 当代西方社会的爱及其瓦解

[德] 弗罗姆

艾里希·弗罗姆 (Erich Fromm, 1900—1980), 著名心理学家, “法兰克福学派”成员之一, 著有《爱的艺术》、《现代人及其未来》、《逃避自由》、《占有与存在》等。

当代西方社会的爱及其瓦解

[德] 弗罗姆

【编者按：本篇是作者名著《爱的艺术》中对当代西方社会的爱情状况的专门论述，作者阐述了当代西方社会中爱情的瓦解趋势及其产生原因。】

如果说爱是一种成熟的、具有创造性特点的能力，那么，无论生活在哪种特定文化中的个人的爱的能力，都取决于此种文化对一般人的性格所产生的影响。如果我们谈及当代西方文化影响下的爱，我们就是要探询西方文明的社会结构以及从中产生的精神是否有益于爱的发展。提出这个问题是为了否定地回答它。任何客观地观察我们西方生活的人都不能够怀疑：爱——兄弟的爱、母爱、性爱——是一种相对罕见的现象，而且，它的地位被大量的伪装的爱的形式所取代。这些伪装的爱的形式，实际上是爱的瓦解的诸多形式。

资本主义一方面建立在政治自由的原则基础上，另一方面又建立在制约一切经济关系，因而也是一切社会关系的调节者的市场原则基础上。商品市场决定商品交换条件，劳动力市场调节劳动力的买卖。在市场条件下，有用的物和有用的人的能力和技巧这两者都被转化为商品，无须诉诸暴力和诈骗。鞋，尽管它有用，也为人们所需，但如果市场上没

有对它的需求，它就没有任何经济价值（交换价值）；如果在市场条件下，没有对人的能力和技术的需求，那么，它们就没有交换价值。资本所有者能够购买劳动力并指挥它为其有利可图的资本投资而工作。劳动力所有者必须在现存市场条件下把它卖给资本家，除非他想挨饿。这种经济结构反映在一种价值的等级制度上。资本控制劳动，积累的财富尽管是死的东西，却具有比劳动力、比人的能力、比那些活的东西更高的价值。

自资本主义开始以来，这一直是资本主义的基本结构。尽管这种结构仍具有现代资本主义的特点，却发生了一系列变化，这些变化赋予现代资本主义社会一些特殊性质，并对现代人的个性结构产生深远的影响。我们目睹了作为资本主义发展的结果，资本的集中与积累，正在以前所未有的速度发展。大企业规模在不断扩大，小企业被排挤出来。投在这些企业的资本的所有权越来越与经营这些企业的职能相分离。成千上万的股票持有者“拥有”这个企业，但是由一个官僚管理机构经营它。这些官僚工资高，却不是企业的所有者。这个官僚机构更感兴趣的不是最大的利润，而是企业的扩大和他们自己的权力。与资本日益加速集中和一个强大的官僚管理机构的出现并行的是劳工运动的发展。通过劳动者的工会，单个工人不必由自己并为自己而在劳动力市场上进行交易。他被组织进一个庞大的劳动力联合组织里，由一个代表他并与巨大的企业相对的强大官僚机构所领导。不论怎样，在资本领域和在劳动力领域，主动权已由单个人转到了官僚机构。越来越多的人丧失了独立性，而是依赖于大经济集团的管理者。

产生于这种资本集中和现代资本主义的另一个有决定意义的特征，在于特殊的劳动组合方式。在有着极端细微分工而又大大集中了的企业中，个人失去了个性，蜕变成为一个可损耗的机械的齿轮。现代资本主义的人的问题可以以这种方式概括：现代资本主义需要协调的、大规模合作的人，需要消费胃口越来越大的人，需要趣味标准化和容易受影响并预测到其需求的人。现代资本主义社会需要人感到自由和独立，而不

依附于任何权威、原则或良心——然而又是愿意被支配，愿意做他们所期望做的事，愿意毫无摩擦地适应这个社会。需要不用强力而能支配，没有领袖也能领导，毫无目的也能鼓动——好好工作、活动、运转、前进——的人。

结果是什么呢？现代西方社会的人疏远自己，疏远他的同胞，疏远自然，异化了。^① 他已转化成商品，感受到他生命力量的是作为在现行市场条件下能够获得最大利润的投资。人的关系基本上是异化了的自动装置的关系，每个人都把他的安全建立在靠近群体的基础上，而在思想、感情或行为上没有什么区别。尽管每个人都尽可能靠近其他人，但仍然感到十分孤独，充满了当人不可克服的分离感袭来时而经常产生的深重的不安全感、焦虑感和内疚感。我们的文明提供了许多帮助人们不从意识上感到这种孤独的姑息剂：首推严格的官僚主义化的机械的工作程序，它可以使人们意识不到人的最基本的欲望，意识不到自身出人头地和统一和谐的渴望。因为单凭这种程序不能成功地做到这一点，于是人们通过娱乐程序，通过由文艺行业提供的录音和表演这样的被动的消费，通过不断购买新东西不久又用它们交换其他东西的满足，来克服他的无意识的失望。现代人实际上接近于赫胥黎在他的《勇敢的新世界》中所描绘的景象：丰衣足食，得到了性的满足，但没有自我，除了与其同胞的最表面的联系外，没有任何东西，他们遵循着由赫胥黎非常简明地阐述的公式：“个人有了感知，社会就会骚乱”，“今天能得到的快乐，决不留给明天”，或者更加登峰造极的陈述——“现今每个人都是幸福的”。今天人的幸福在于“有快乐”。有快乐在于消费的满足，在于“接受”——商品、风景、食物、饮料、烟卷、人、演讲、书籍、电影——一切能够被消费和被吞噬的东西。世界是一个供我们消费的庞大的对象，是一个大苹果、大瓶子、大乳房；我们是乳儿，是永远期待

① 参阅《健全的社会》（纽约莱因哈特公司，1955）中对异化问题和现代社会对人的性格影响的更详细的讨论。

着的人，是抱着希望的人——却又是永远失望的人。我们的特点是适于交换和接受，适于物质交易和消费；每样东西——精神的以及物质的东西——都变成了变换的对象、消费的对象。

至于爱的状况则是与现代人的这种社会特性相符的，因为这是由它的必然性所注定的。自动装置不能够爱，它们能够交换它们的“人格包裹”，并希望公平交易。爱情，尤其是带有这种异化结构的婚姻的最重要表现之一，是“组合”的观念。在大量关于美满婚姻的文章中，描述的理想几乎都是和谐地运用了组合观念。这种描述与关于和谐地运用雇佣工人的观点没有什么大的不同。他应该“适度独立”，平易近人，恢弘大度，同时胸怀大志，积极进取。因此，婚姻顾问告诉我们，丈夫应该“理解”妻子，并应该帮助她。他应该赞赏地评价她的新衣裳和她做的可口的饭菜。反之当丈夫疲惫不堪、闷闷不乐地回家时，妻子也应该理解他。当他谈及他事业上的烦恼时，她应认真倾听；当他忘了她的生日时，她不应生气而要谅解他。所有这类关系的总和就构成了始终生活在一起并保持陌生的两个人没有摩擦的关系，他们之间从没有达到“中心关系”，但他们相互以礼相待，谁都试图使对方感觉更加良好。

这种爱情婚姻观主要强调的是找到一个庇护人，以摆脱无法忍受的孤独感。在“爱情”中的人终于找到了躲避孤独的港湾。他们结成两人联盟以反抗这个孤独的世界，而这种两个人之间的个人主义被误以为爱情和亲密。

强调“组合”精神、相互忍耐等，相对来说只是近年来一种新的发展。这之前，在第一次世界大战后的几年里，有一种爱情观认为，双方的性的满足就是满意的爱情关系，尤其是美满婚姻的基础。这种爱情观认为，经常发生的婚姻不幸的原因在于结婚的双方没有做好“性调节”；失误的原因被认为是忽视了“正确的”性行为，是一方或双方性交技能的不成熟。为“医治”这一毛病和帮助不能相爱的不幸夫妇，许多书籍予以指导，劝告人们性行为要正当，而且或含蓄或明确地许诺，只要遵嘱，幸福和爱情将会到来。言外之意就是，爱乃是性快感的产

物，倘若双方明晓如何相互满足性欲，他们就会相爱。这种观点与那个时代普遍的幻觉——设想利用正确的技术不仅可以解决工业产品问题，而且也可以解决人类的所有问题——相适应。人们忽视了这样一个事实：这一作为基本设想的反面才是真实的。

爱并不是充分的性满足的结果，而性快感——甚至对所谓性技能的了解——则是爱情的产物。撇开日常观察不论，如果这种观点还需要证据，则可以在丰富的精神分析数据材料中找到。对最常见的性问题——女方缺乏性欲以及男方或重或轻的神经性阳痿的各种形式——的研究表明：原因不在于缺乏对性交正确技巧的了解，而在于使爱成为不可能的种种抑制障碍。对异性的畏惧或憎恨，阻碍一个人完全奉献自己，阻碍他自然的行动，阻碍他相信那急切而直接的要求身体接触的异性伴侣。假如一个在性问题上受压抑的人能够摆脱畏惧或憎恨，因此而成为一个有爱的能力的人，他或她的性的问题也就解决了。否则，了解再多的性技巧也无济于事。

但是，当精神分析疗法的数据反驳了那种认为了解和掌握了正确的性技能便可产生幸福和爱情的错误观点时，爱是双方的性满足的伴随物这一基本的假设受到了弗洛伊德理论的很大影响。在弗洛伊德看来，爱基本上是这样一种性欲现象：“性爱为他提供了最大的满足，所以对他来说性爱实际上成为一切幸福的原动力，一定曾经驱使他循着性关系之径追寻更进一步的幸福，从而使性生活成为他生活的中心点。”^①对弗洛伊德来说，兄弟的爱也是性欲的产物，只因性本能被转化为一种带有“抑制了的目的”的冲动。“一种隐含着目的的爱，实际上起初是充满性欲的爱，且至今在人们的下意识中仍然如此。”^②至于结合的感受、融洽的感受（无限的感受）——那是神秘的体验的实质，是一个人与他的伴侣结合的最强烈感受的根源——曾被弗洛伊德解释为一种病理学的

① 弗洛伊德：《文明及其不足》，第69页，伦敦霍格恩有限公司，1953。

② 同上。

现象，一种早期“无限自恋”的复旧。

弗洛伊德所谓爱的本质说是非理性的，只是更进一步的一个阶段。在他看来，不存在非理性的爱与作为一个成熟人格所表现的爱之间的区别。他在关于移情的爱的文章^①中指出：“移情的”爱与“正常的”爱的现象在本质上没有区别。堕入情网常常近乎于反常，而又常常无视客观现实。具有强迫性的冲动，是一种抛弃幼年爱的对象的移情。弗洛伊德认为，作为一种非理性现象，作为一种成熟的辉煌动人的爱并不是我们研究的主要内容，因为它并不真实存在。

然而，过高地估计弗洛伊德爱是性吸引的理论，或更确切地说，爱仅反映在有意识的感知中与性满足是一回事的观点的影响，将是错误的。因果关系基本上以另一种方式发生。弗洛伊德的思想部分地受19世纪精神的影响；通过第一次世界大战后那几年的主流精神，这些思想部分地为人类所接受。弗洛伊德观念和流行观念影响的某些原因，首先是对维多利亚女王时代严格而又过多的规定的反思。决定弗洛伊德理论的第二因素在于关于人的主导观念，这种观念建立在资本主义结构上。为了证明资本主义与人类的自然需要相统一，人们就必须证明人的本性是有竞争性的、相互充满敌意的。经济学家根据人们对经济利益贪得无厌的追求，达尔文主义者依据适者生存的生物学规律“证明”了这一点，而弗洛伊德则假定，男子为在性方面征服所有的女性的无穷欲望所驱使，只有社会压力才能防止男子按其欲望行事，他由此而得出了和经济学家与达尔文主义者同样的结论。结果，男子必然是相互嫉妒的，即使引起这种相互妒忌和竞争的一切社会经济原因消逝了，它仍可能继续存在。^②

最后，弗洛伊德思想受流行于19世纪的唯物主义模式的很大影

① 弗洛伊德：《共同劳作》，第十卷。

② S. 弗瑞科斯是唯一一直没有离开老师弗洛伊德的学生，然而晚年改变了弗洛伊德关于爱的观点。对该主题卓越的论述见《爱的潜能》（弗雷施特著，纽约哈珀兄弟公司，1954）。

响。人们相信在生理学现象中可以找到一切精神现象的基质，所以弗洛伊德把爱、恨、雄心、妒忌解释为性本能的各种形式的诸多结果。他没有发现基本的现实在于人类生存的整体，首先在于尽人皆同的生活环境；其次在于由特殊社会结构决定的生活实践（马克思在其“历史唯物主义”中迈出了超越这种唯物主义模式的决定性的一步。在他那里，理解人类的钥匙不是躯体，也非某种像对食物或财产的需求那样的本能，而是人类整个生活过程，是人类的“生活实践”）。根据弗洛伊德的观点，所有本能欲望假如毫无压抑地得到充分的满足将会带来精神的健康、幸福。但临床的明显事实表明：把生命献给无节制的性满足的男人和女人并不会得到幸福，而常常忍受严重的精神过敏的冲击或症状的痛苦。一切本能的需求的完全满足不仅不是幸福的基础，甚至保证不了理智的健全。然而，弗洛伊德的观念或许只能在第一次世界大战后那段时期如此盛行，因为资本主义的精神发生了变化，从强调储蓄转而强调消费，从把自我节俭作为经济上成功的一种手段转而视消费为不断开拓市场的基础，视消费为忧虑重重的自动化了的个人的主要满足，毫无顾忌的欲望的满足成了性领域以及所有物质消费领域的主要倾向。

把弗洛伊德那种和当时的时代存在的资本主义精神相符的、在20世纪初仍未打破的观念与当代最有成就的精神分析学家H. S. 萨利文^①的理论观点相比较，是有趣的。我们在萨利文精神分析系统中发现性和爱的严格区分，恰与弗洛伊德观念相反。

在萨利文观念中，爱与亲昵是什么意思呢？“亲昵是涉及两个人所具有的个人价值全部合法化的那种状态。个人价值的合法化要求有一种我称之为合作的关系，我的意思很清楚，是指一个人为了适合追求同一的别人已经表达的需要，而对自己的行为作公式化的调整，即愈来愈接

^① H. S. 萨利文（Sullivan, 1892—1949），美国著名精神分析学家。他把社会因素作为人格发展的标准。

近互相满足，互相保障日益相似的安全感。”^①如果我们剔去萨利文表述中的几分晦涩的语言，那么他所表达的就是：爱的本质是在一种合作情况下出现的，在此种情况下，两个人都感到：“我们必须按比赛的规则行事，以维护我们的威望和优越感。”^②

正像弗洛伊德的爱情况是按 19 世纪资本主义方式对高高居上的男性经验的描述一样，萨利文的描述涉及 20 世纪异化了的交易性的人格演变。它是对两个人之间的“个人主义”的描述，是对两个分享共同利益、联合起来反对充满敌意的异化了的的世界的人的描述。实际上，他的亲昵的定义对任何合作感在原则上都是正当的。在这种合作感下面，每个人“调整其行为使之适合于另一个追求共同目的的人所表现出的需要”（关于爱情，人们可能会说，至少暗含对两个人未表现出来的需要的反应，而萨利文这里却认为是已表现出来的需要。这是值得注意的）。

作为相互性的满足的爱，或作为“协作”和作为逃避孤寂的港湾的爱，是当代西方社会爱情破裂的两种“正常”形式，是社会上模式化了的爱情的病胎。有许多个性化的爱情的病胎，它们导致了意识上的痛苦，被精神分析学和越来越多的普通人认为是神经紊乱症。以下实例简单地描述了更常见的爱的病胎的一部分。

神经紊乱症的爱情的基本条件根植于如下事实：“情人”一方或双方仍依附于父母的形象，在成年生活中，把曾有过的对父亲或母亲的感情、希望和畏惧转移到被爱的人身上；当事人从未摆脱儿时与父母关系的模式，并在成年生活的感情需求中寻找这种模式。在这样的情况下，这个人感情上仍处于 2 岁、5 岁或 12 岁的孩子阶段，尽管他在理智上和

① 必须注意，尽管萨利文是在论述前青春期的亢奋问题时给予了这个定义，但他是把它们当成出现在前青春期那段时间的一体化倾向来说的。“当他们完全发展起来时，我们称之为爱”，并且他说这种前青春期的爱代表着充分展开的被精神分析学定义为爱的某种东西。H. S. 萨利文：《精神病学中的人际关系理论》，246 页，纽约，1973。

② 萨利文的爱另一定义：当一个人感到另一个人的需要像他自己的需要一样重要时，爱便开始了。——这比上述界说更少市场交易方面的色彩。

社会经验上已达到其实际年龄的水平。在严重的情况下，这种感情上的不成熟导致其社会活动的不平衡；在不太严重的情况下，只是导致亲人间的矛盾。

请参阅我们前面对以母亲为主或以父亲为主的人格的探讨。其中今天常见的对爱情关系神经过敏的男人在其感情发展中仍滞留在婴儿对母亲的依附阶段。这些人似乎未断奶，他们仍像孩子；他们想要母亲的保护、爱、温暖、关怀和赞美，他们想要母亲无条件的爱——一种因为他们需要时母亲便奉献出来的爱，他们是母亲的孩子。他们无助。这样的人如果试图招来女性的爱，甚至在他们成功以后，他们也常常是温情脉脉，讨好谄媚。但他们与这个女人的关系（实际上是与所有其他人的关系）是表面的、不负责任的。他们的目的是让人爱而不是爱他人。这种人身上有很大的浮夸成分，或多或少隐藏了自以为是的念头。只要找到了合适的女性，他们便心安理得，老子天下第一，而且能够展现自己的多情与魅力，这便是这些人常常靠不住的原因。但不久之后，当这个女人不能继续给他们带来虚幻的希冀时，矛盾和怨恨便开始产生。如果这个女人不常常赞美他，如果她要求自主她的一生，如果她自己想得到爱和保护，而且在极端情况下，如果她不愿意宽恕他与其他女人的风流韵事（甚至仅仅是不愿意赞美他们），这个男人便感到烦恼，大失所望，并常以她“不爱他、自私或专横”来把这种失落感合理化。一个稍微缺乏爱心的母亲对可爱的孩子所做的任何事都可当作缺乏爱的证明。这样的男人常把真正的爱与他们的多情行为以及他们讨好的愿望相混淆，因而，他们总是认为别人很不公正地对待他们，他们把自己想象成伟大的情人，埋怨恋爱的对方忘恩负义。

这样一种以母亲为中心体的人也可能正常行事，不出现任何严重失衡，但这种情况是罕见的。假如母亲实际上曾以保护过头的方式“爱”他（或许专断，但没有破坏性），假如他找到了一个与他的母亲同属一种类型的妻子，假如他的特殊天赋和才能允许他施展其魅力，并得到美誉（正像有时成功的政治家那样），那么，从社会意义上说他就是“调

节得好的”，虽然未曾达到更高的成熟水平。但在不利条件的情况下——而这自然是更常见的——如果没有他的社会生活，他的爱情生活将会大失所望；一个人仅存这种人格的话，矛盾、重重焦虑和强烈的压抑感便会产生。

在更严重的变态情况下，男子对母亲的依恋会更深，更是非理性的。在这种状态中，形象地说，他的意愿并不是希望回到母亲的保护伞之下，也不是回到她营养丰富的乳房边以吮吸乳汁，而是回到她接受一切也毁灭了一切的母体子宫。如果说神智健全的本质是挣脱母体走向世界，那么，严重的精神失常的本质就是被母体所吸引，被吸引回母体——而这本质上是夺去了自己的生命。以这种吞食—毁灭方式把母亲与孩子联系起来，在母亲与孩子的关系中常常出现这种母恋。她们有时以爱的名义有时以义务的名义想把这个孩子、这个青年、这个男子据为己有；他自身不愿独立呼吸而要通过她们呼吸，他自身不愿有能力去爱，除了表面上的性爱——蔑视所有的其他女人，他不愿独立自主，而愿永远像个罪犯或像个残废人。

母亲的这一方面，即破坏性的、包罗一切的方面，是母亲作用的消极方面。母亲能够给予生命，但也能夺走生命。她是再造者，也是毁灭者；她可以创造爱的奇迹，然而却没有谁比她更能伤害爱情。在宗教偶像中（如印度女神伽里）和在梦幻的象征表示中，母亲的两个对立方面的属性都能找到。

我们从主要依附于父亲的人身上，还会发现另一种不同形式的神经紊乱症的变态。

最明显的例子是：一个其母冷酷无情而其父把所有的感情和兴趣都集中于他身上（部分是由于妻子的冷酷无情的结果）的男子，他是一个“好父亲”，但同时是个极权主义者。任何时候他只要对儿子的举止感到满意，便会表扬他，送他礼物，充满深情；如果儿子让他扫兴，就会怒斥痛骂。就这种父亲的感情是儿子拥有的唯一感情来说，儿子以奴性的方式依附于父亲。他的生活的主要目的是讨好父亲——成功了便感到

幸福、安全和满足。但他犯了错误或失败或不能讨好父亲时，便感到丧气、不为人爱、失宠。这样的人，在以后的生活中便会试图找到一个父亲的形象，他自己以依附父亲的类似的方式依附于这个人。他的全部生活一连串的沉浮摇曳，依赖于他是否成功地赢得了“父亲”的赞扬。这样的人在事业上常会非常成功。他们诚心诚意，忠实可靠、热心——如果他们选择的作为父亲形象的人，懂得如何对付他们的话。但在其与女性的关系中，他们冷漠、淡然。女性对他们来说根本没有什么决定意义；他们常对女性有点不尊重，却常装扮成俨然像一个父亲对小女孩那样关心。起初他们可能由于其男子汉的气质而给一个女子以很深的印象。但随着时间的流逝，他们越来越变得让人失望。与他们结婚的女子发现，永存在丈夫生活中的父亲形象，任何时候都占据着丈夫的主要感情，她注定要充当配角，除非她自己也曾依附于父亲，因此与一个像对待任性的小孩一样地对待她的丈夫在一起才会感到幸福。

由一种双亲关系造成的爱情的紊乱的情况就更加复杂。他们的父母并不互爱，但双方又约束自己以致不会吵架或不会将任何不满的迹象溢于言表。同时，相距遥遥也会使他们的关系不自然。在这种情况下，一个小女孩体验的是“适当”的环境，但是，她从没有生活在与父亲或母亲紧密联系的环境中，给她带来的一直是迷惑和恐惧。她从不了解父亲的感情或思想，在这种环境下，总有一种未知的成分、神秘的因素。结果这个女孩躲进自己的天地，白日做梦，保持冷淡，并在以后的爱情关系中持同一态度。

此外，这种退缩导致强烈焦虑感的产生，一种不脚踏实地于社会的感情产生，退缩作为体验兴奋的唯一途径常导致受虐狂的倾向。这样的女性可能常常宁愿丈夫当众大吵大闹，也不愿丈夫行为保持更正常、更理智，因为这样至少有可能从她们身上卸下紧张和畏惧的重负；为了结束这种折磨人的感情的摇摆不定的忧虑，她们无意识地挑起丈夫的发怒行为的时候并不少见。

以下各段描述了其他非理性的爱情的常见形式，但没有分析幼儿发

展过程、阶段给他们奠定了基础的特殊因素。

虚伪爱情的一种形式是**偶像崇拜的爱**，这种形式屡见不鲜，也常被个人当作“伟大的爱”所体验（更常见于动人的电影和小说中）。如果一个人尚未达到根植于自身能力的有效发挥的同一感和自我意识的水平，他就有把所爱的人当作“偶像崇拜”的倾向。他抛开自身的能力，异化了，把它归咎于被爱的人，把被爱的人当成至善至美者，当作一切爱一切光明一切极大幸福的化身。在这个过程中，他剥夺了自己力量的全部意识。在爱人的身上消失了自己而不是找到了自己。因为从长远来说，没有人能经常实现她（他）对其偶像的期望，失望注定会产生，又要寻找新的偶像作为补救，有时会处于没有尽头的循环中。这种盲目崇拜之爱的特征是恋爱开始时强烈和突然的恋爱感受。这种盲目崇拜之爱常被描述为真正的、伟大的爱。尽管这只是用来描写爱情的强烈性和深刻性，也只不过是表明崇拜者的欲望和失望。无须说，两个人处于互相的偶像崇拜之中，这种崇拜在极端情况下有时表现的是感应性精神病的情景，这种情况并不多见。

虚伪之爱的另一种形式可以称为“伤感的爱”。其本质在于：只想入非非中体验爱情，而不是在与一个具体的人的现实存在中体验爱情。这种爱情的最普遍形式是从荧屏图像、杂志上的爱情故事以及爱情歌曲等的消费者体验替代性的爱情满足中找到的。一切对爱、结合和亲近未实现的期望，都能在这些产品中得到满意的回声。在与配偶的关系中无能力越过分离的藩墙的男人或女人，分享屏幕上的夫妇的幸福或不幸的爱情时，都会感动得潸然泪下。对于许多夫妇来说，观赏屏幕上的这种故事是体验到爱情的唯一场合——不是他们自己互爱，而是他们一起作为他人“爱”的旁观者。只要爱情对他们白日做梦，他们便能够分享他人的爱；一旦回到他们两个具体的人之间的夫妻关系的现实生活中，他们便冷漠了。

伤感的爱的另一方面是在一定时期内爱情的抽象化。一对夫妇可能常因他们过去的爱而深受感动——尽管再现这种过去的爱时并未体验任

何现实的爱情——或被他们未来的爱情的幻想所感动。有多少忙于结婚或刚刚结婚的夫妇梦想他们未来会发生爱情，给他们带来幸福？而正是在他们生活的此时此刻，却已经开始相互厌倦。这种倾向与现代人的一般态度的特点是一致的。他生活在过去或将来而不是现在。他伤感地记起他的童年、他的母亲，或者他在为未来编织着幸福的图案。不管是通过他人虚构的经历而替代性地分享爱，还是把爱从现在转移到过去或将来，这种抽象的、异化的爱的形式都是精神上的鸦片，不过是为了减轻现实生活的痛苦，缓解个人的孤寂和分离感罢了。

神经紊乱性的爱情的又一形式是为了逃避自身的问题，而利用**投射机制**^①关心“被爱”的一方的缺点和不足。在这方面，个人的行为很像群体、国家和宗教之行为。他们甚至对另一个人的细小缺点也有很大的兴趣，却忽视自身的毛病而洋洋得意地向前进——总是忙于试图指责和改造另一个人。假如两个人都这样做——常见的情况便是如此——爱情关系就会转化为一种相互投射关系。倘若我独断专行，或优柔寡断，或贪得无厌，我便指责我的配偶也是如此，我想矫正她或惩罚她，这要取决于我的个性。对方则也是这样做，于是双方都做到了无视自己，因此不能采取可能有助他们自身发展的任何措施。

投射的另一形式是把自己的问题投射到孩子身上。这种投射首先发生在对孩子非同寻常的希冀上。在这种情况下，对孩子的希冀主要在于把自己的生存问题投射到孩子身上。一个人感到他已不能了解自己生活的意义时，他便试图通过孩子的生活来了解。但是在他自身中注定失败了的東西，从对孩子的了解中也注定要失败。前者是因为生存问题只能通过每个人自己解决，而不是他人可以替代的；后者是因为他缺少那些引导孩子自己探索问题的非常重要的品质。当消除不幸婚姻的问题出现

① 投射机制是心理学术语，是文饰作用的一种机制。主要作用是一个人有某些过错或失败，为了平息自己内心的愧疚，竭力在外界寻找理由，最常见的是在别人身上找出同样的过错或干脆把自己的过错推卸给别人，以求心理的平衡。

时，孩子们也服务于投射的目的。此种场合下，父母的陈旧论点是：为了不剥夺一个统一之家对孩子的幸福，他们不能离婚。不过任何详细的研究都表明：“统一家庭”内部的紧张和不幸气氛较之公开破裂的家庭对孩子们更有害。后者至少告诉孩子们，人们能够通过果断的决定结束不堪忍受的环境。

这里必须提到另一种常见的错误，即以为爱必定意味着没有冲突。正如人们通常认为在任何情况下都应该避免痛苦和悲伤一样，他们也相信爱情意味着没有矛盾。他们用下面的事实为此观点找到恰当的理由：周围人的争斗未给有关各方带来任何好处，仅是一种破坏性的交换。但是，出现这种情况的原因是：多数人的“冲突”实际上是试图避免真正的冲突。这些冲突是在本来就不易澄清和解决的小事和表面事情上的争执。两个人之间的真正冲突——它是无法掩盖的，但它们是内心真实情感的坦率的表露——是没有破坏性的。它们导致了澄清事实。它们来源于两个有了更多了解和更强力量的人的精神发泄。这里我们有必要再次强调上面说过的一些要点。

只有两个人内心的相互交流，每个人都从内心中感受到自己的存在，爱才是可能的。人的真实性只存在于这种“内心的感受”中，这里是活生生的，这里才是爱的基础。因而被感知的爱是一种永恒的挑战；它不是一块间歇的地方，而是集运动、发展、工作于一身，甚至不管是和谐还是冲突，是快乐还是悲哀，都是从属这样一个根本事实：双方从他们生存的实体中感到了自身的存在，他们与他们自己一体，而不是由于抛弃自己而达到一体。爱的存在只有一条证明：每个人所关心的双方关系的深度以及活力和力量的程度，这样我们才可能识辨爱情。

正如机械式的人不能互爱一样，他们也不可能爱上帝。对上帝之爱的破裂与人类之爱的瓦解达到了同一程度。这一事实明显与我们看到的这个时代的宗教复兴的思想相矛盾。从这个情况中找不出更深刻的东西。我们所目睹的（甚至尽管有例外）是复归到对上帝的偶像崇拜的观念，是对上帝的爱转化为一种适应异化性格结构的关系，复归到对上帝

的偶像崇拜观念，这是显而易见的。人们顾虑重重，没有原则性或信念，他们发现自己除了目前之外没有任何目的，因此他们仍停留在孩童阶段，希望父母在他们需要帮助时帮助他们。

的确，在宗教文明里，例如中世纪文明里，一般人把上帝当成帮助自己的父亲或母亲来看待。但同时，他们认真地崇拜着上帝，按着上帝的原则生活是他们生命的重要目的，以致他们最关心的是得到“拯救”，其他一切活动都降到了次要位置。今天已没有这种努力。日常生活已严格地与任何宗教价值观分开。人们致力于为物质生活的舒适，为市场人格上的成功而奋斗。我们世俗努力建筑在其上的原则是我们冷漠无情和利己主义（后者常被称为“个人主义”或“个人创造力”）。宗教文明中的人可以与一个需要父亲作为帮助者、而又开始在生活中采纳自己的观点和原则的八岁小孩相比较。当代人很像3岁的孩子，在需要父亲时，哭喊着向父亲求援，反之，应付自如时又很傲慢。

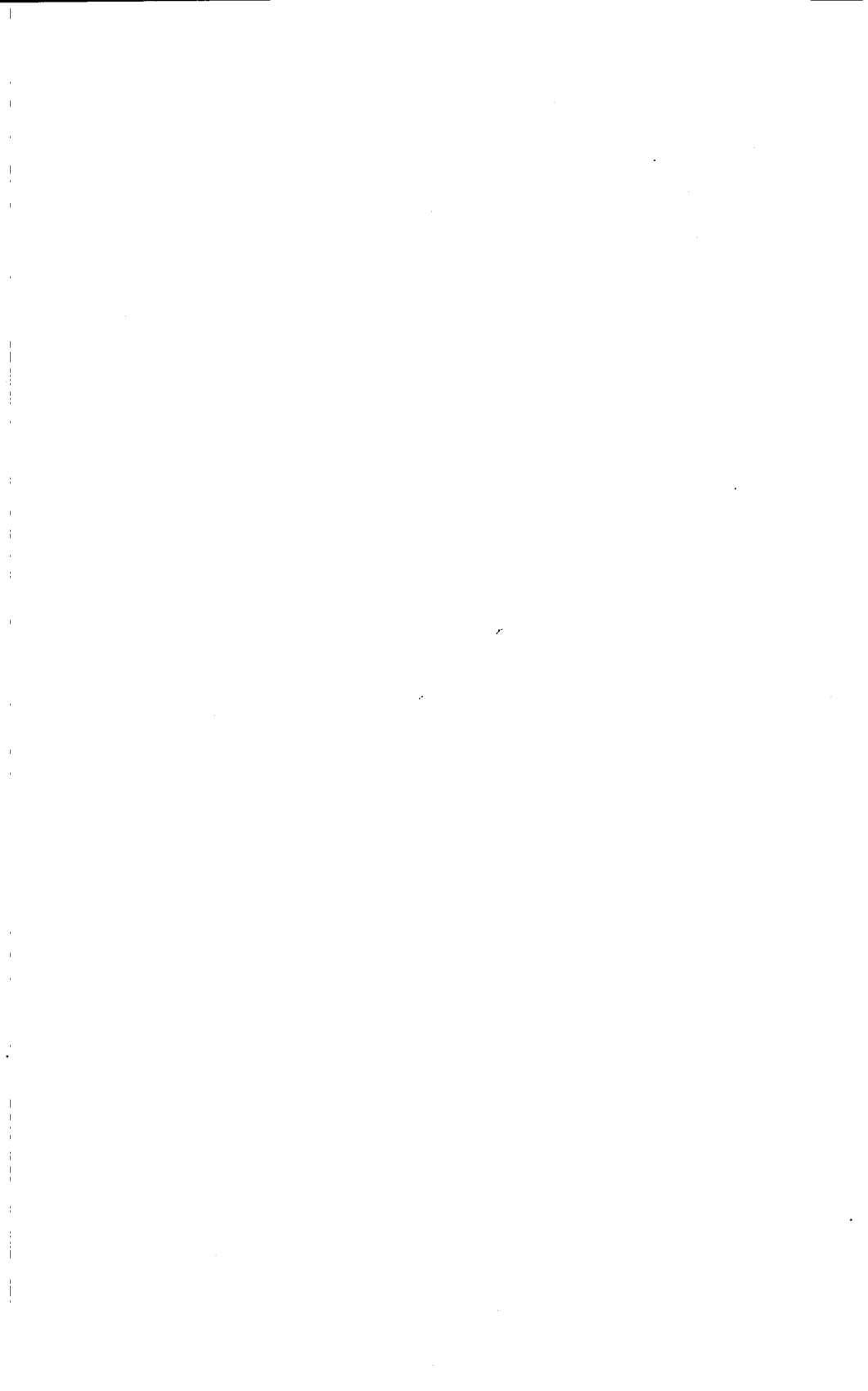
在这方面，在没有按照上帝的原则改变生活时，在对拟人化的上帝的图像的早期依附中，我们更接近于原始偶像崇拜的部落而不是中世纪的宗教文化。另一方面，现代宗教的环境表明了西方现代资本主义社会的新的独特的局势。我们这里可以再次提及本书前一部分中重新作的陈述。现代人把自己转化为商品；就其地位和人格交换的市场上的条件而论，他把自己的生命能力当成投资，他应该用它来创造最大的利润。他与自己、与同胞、与自然相异化。他的主要目的是用他的技能、知识、他自身、他的“全部人格”为一场平等的、有利可图的交易而进行逐利的交换。除了随波逐流外，生活没有目的；除了公平交易外，没有任何原则；除了消费外，没有任何满足。

在这种条件下，上帝的观念意味着什么呢？它从原来的宗教意义转化为适应成功的异化了的文明的意义。近来宗教的复活，对上帝的信念转化成了让人们更好地适应竞争奋斗的心理手段。

宗教把自身与自我暗示和心理疗法联结起来，以帮助从事经营活动的人们。”20世纪20年代，人们还没有为“完善自己的人格”而求助于

上帝。1938年的畅销书、戴尔·卡内基的《如何获得朋友和影响他人》，还停留在严格意义上的世俗水平上。该书在当时的作用相当于我们现在最畅销的书《积极思考的能力》。后者由可敬的 N. V. 皮尔撰写。在这本宗教书里，甚至没有设问我们对成功的主要关心本身是否与一神教相符。相反，这一最终的目的从没有被怀疑过，而对上帝的信念和祈祷被推崇为增强人们取得成就的力量的一种手段，正如现代的精神病学者为能更多地招引顾客，而介绍被雇用者的幸福，有些牧师为了取得更大的成功而劝告爱上上帝一样。“让上帝成为你的伴侣”意味着使上帝成为经营中的伙伴，而不是在爱情、正义和真理中与之一致。正如兄弟之爱已被非人格的公平所取代一样，上帝的爱已转化成一个遥远的宇宙总指挥，尽管你知道它就在那里，它操纵舞台（虽然没它或许也照常运转），你从未看见它，但当你“尽自己职责”时，你就承认了它的领导。

（选自〔德〕弗罗姆《爱的艺术》，刘福堂译。）



第十四讲 爱、语言、受虐色情狂

[法] 萨特

萨特 (Jean-Paul Sartre, 1905—1980) 是法国 20 世纪声誉最高的思想家、哲学家、文学家和社会活动家, 法国无神论存在主义的主要代表人物。他享有“世纪伟人”、“20 世纪人类的良心”的盛誉。有人说他是“当代最铁面无私的见证人之一”。他的学说对法国及整个欧美的思想文化界产生了深刻的影响。主要著作有:《自我的超越》(1934)、《想象》(1936)、《情绪理论大纲》(1939)、《影像论》(1940)、《存在与虚无》、《存在主义是一种人道主义》、《辩证理性批判》等。

爱、语言、受虐色情狂

[法] 萨特

【编者按：本篇是存在主义哲学家萨特对于性爱问题的论述。作者阐述了爱情、语言和人类的受虐倾向，作为施虐倾向的一个对立面，作者讨论了受虐倾向在人类性爱活动中的哲学意义。】

一切对我有价值的都对他人有价值。然而我努力把我从他人的支配中解放出来，反过来力图控制他人，而他人也同时力图控制我。这里关键完全不在于与自在对象的那些单方面的关系，而是互相的和运动的关系。相应的描述因此应该以“冲突”为背景被考察。冲突是为他的存在的原始意义。

如果我们一开始就把他人揭示为**注视**，从这种看法出发，我们就应该承认我们是在占有的形式下体会到我的不能把握的为他的存在。我被他人占有；他人的注视对我赤裸裸的身体进行加工，它使我的身体诞生、它雕琢我的身体、把我的身体制造为如其所是的东西，并且把它看作我将永远看不见的东西。他人掌握了一个秘密：我所是的东西的秘密。他使我存在，并且正是因此占有了我，并且这种占有不是别的，只是意识到占有了我。而我，在认识到我的对象性时，我体会到，他有这种意识。作为意识，他人对我说同时是盗用了我的存在和使一个存在——

即我的存在“存在”的人。于是，我理解了这个本体论结构：我对我的为他存在负有责任。但是，我不是他的基础。因此，他在偶然的然而我对它负有责任的给定物的形式下向我显现，并且他人奠定了我的“有”的形式下的存在；但是他不对我的存在负责任，尽管他在自由的超越性中并通过这种超越性完全自由地奠定了我的存在。于是，我对自己表明我是对我的存在负有责任的，对此而言，**我要求的是我所是**的这个存在；就是说，我想收回它，或用更确切的话说，我就是收回我的存在的谋划。这存在并不对我表现为**我的存在**，而是与我有距离的，就像坦塔罗斯的食物一样，我要伸手去拿取它并以我的自由本身去奠定它。因为，如果在一个意义下我的对象——存在由于别人而成为难以忍受的偶然性和纯粹对我的“占有”，那在另一种意义下，这个存在指示着我应该收回并且应该奠定以便成为我的基础的东西。但是这恰恰只有在我把自己同化于他人的自由时才能设想。于是，我之收回我的谋划从根本上讲是一个收回他人的谋划。尽管如此，这个谋划应该原封不动地保留他人的本性。就是说，（一）我因此不断地肯定他人，就是说不断地否认我是别人：他人既是我的存在的基础，他非要我的为他的存在消逝才能够消解于我之中。因此，如果我计划实现与他人的统一，这就意味着我计划原封不动地把别人的相异性作为我固有的可能性而与我自已同化。事实上，对我来说，关键在于使我获取他人对于我采取观点的可能性。但是关键却不在于取得认识这纯粹抽象的权力。我计划化归已有的不是别人的纯粹**范畴**：这范畴既没有被设想甚至也不能设想。相反，别人忍受并体验到具体的考验的时候，我正是要在别人的相异化中与这个具体的作为绝对实在的别人结合为一体。（二）我想同化的别人完全不是对象——别人。或者说，我与别人合一的计划完全不相当于把我的自为重新当作我本身，并且也不相当于向着我固有的可能性而对别人的超越性的超越。对我来说，关键不在于通过把别人对象化而消除我的对象性，这会相当于把我从我的为他的存在中解脱出来，而是正好相反，我是作为另一注视者而要同化别人的，并且这同化的谋划意味着对我被注

视的存在的进一步承认。总之，我完全同一于我的被注视的存在以便保持在我面前注视着我的别人的自由，并且，由于我的对象一存在是我与别人唯一可能的关系，我正是使用这单独的对象一存在以进行别人的自由与我的同化。于是，自为作为对第三种出神的失败的反作用，想要作为奠定了它的自在的存在的存在的东西而同一于他人的自由。成为对他自身而言的他人——这是在成为对他自身而言的他人的形式下总被具体地追求的理想——就是与他人关系的原始价值；这意味着我的为他的存在被对一个绝对存在的指示纠缠着，这个绝对存在是作为别人的自我和作为自我的别人，并且它因自由地把其自我的存在表现为别人，又把他的别人的存在表现为自我，而成为本体论证明的存在本身，即上帝。我若不克服我与他人关系的原始偶然性，这理想就不可能实现。就是说事实是，他人赖以成为我的异在的否定和我赖以成为别人的异在的否定之间没有任何内在的否定性的关系。我们已看到：这种偶然性是不可克服的；它是我与他人的关系的事实，正如我的身体是我的在世的存在的**事实**一样。与他人的统一因此事实上是不能实现的。在**法律**上讲也是不能实现的，因为自为与他人同一超越性中的同化必然地引起他人的相异性消失。于是，使我能够谋划让他人与我同一的条件，就是我坚持否认我是别人。最后，这种统一的谋划是冲突的来源，因为，当我被体验为为他的对象时，当我谋划在这个体验中并通过这体验与之同化时，他人就把我当作了没于世界的对象并且完全不打算把我同化于他了。因此，由于为他的存在包含双重的内在否定，所以作用那种他人用以超越我的超越性并使我为他而存在的内在否定是必然的，就是说，作用于他人的自由是必然的。

这个实现不了的理想，因为出没于我面对他人的谋划而不能与爱情同化，爱情是一种事业，即向着我的固有可能性而谋划的有机总体，但是，这种理想就是爱情的理想，是爱情的动机和目的，是爱情真正的价值。爱情作为与他人的原始关系是我用以实现这个价值的谋划的总体。

这些谋划使我置于与他人自由的直接联系之中。正是在这个意义

下，爱情是冲突。事实上我们曾指出，他人的自由，是我存在的基础，但是恰恰因为我通过他人的自由而存在，我没有任何安全感，我处在这种自由的威胁之中；这自由把我的存在和“使我存在”糅合在一起，它给予我价值又取消我的价值，我的存在由于自由得以永远被动地逃离自我。我介入其中的，但又不负责任并不可到达的这种变化多端的自由，它反过来能使我介入成千种不同的存在方式。我恢复我的存在的谋划，除非在我控制了这个自由并且只在我把这自由还原为顺从我的自由的自由存在时才能实现。同时，这是我用以干涉内在的自由否定的唯一方式，别人正是通过这否定把我构成别人，就是说，我能以这否定准备开辟将来使别人和我同一的途径。也许，如果人们思考“恋人为什么要被爱？”这个纯粹心理学方面的问题的话，问题就更清楚了。事实上，如果爱情是纯粹肉体占有的情欲，在很多情况下，它就很容易得到满足。例如，普鲁斯特的主人公把他的情妇安置在他家里，他能整天地看见她并占有她，并且已经能够把她完全置于物质性的附属地位，他想必（似乎）应该是无忧无虑。然而人们知道，他相反，却忧心自焚。阿尔伯第娜（Albertine）从马塞尔（Marsel）手中逃脱，正是由于他的意识，甚至是当他在她身边的时候，而这就是为什么只有在她睡着的时候凝视着她，他才可暂松一口气。爱情肯定要去征服“意识”。但是它为什么要征服意识呢？又怎么样去征服呢？

人们如此经常地用来解释爱情的“占有”这个概念事实上不可能是最根本的。如果恰恰只是他人使我存在，为什么我想把他人化归己有呢？但是这正好包含某种化归己有的方式：我们想占有的正是别人的如此这般的自由。这并非出自于权力欲：暴君不在乎爱情，他满足于恐惧。如果他寻求臣民对他的爱，那是通过政治，如果他找到了更经济的方式奴役他们，他早就采用了。相反，想被爱的人不愿意奴役被爱的存在。他不想变成一种外露的，机械的情感的对象。他不想占有一个自动机，并且如果人们想羞辱他，只需把一种像心理决定论的结果那样的被爱者的情感向他表现出来就够了：恋爱者感到自己在他的爱情和他的存

在中贬值了。如果特立斯丹（Tristan）和伊瑟^①（Isenlt）被媚药弄得神魂颠倒，他们相互间的兴趣却减弱了，并且被爱的存在若完全处于被奴役地位有时就会扼杀恋爱者的爱情。目的被超越了：若被爱者被改造成自动木偶，恋爱者就又处于孤独之中。于是，恋爱者不想象人们占有一个物件那样占有被爱者；他祈求一种特殊类型的化归已有。他想占有一个作为自由的自由。

但是，另一方面，他不可能满足于作为自由的和自愿的义务的这种自由的卓越形式。谁能满足于那种被当成是对海誓山盟的纯粹忠实爱情呢？因此谁会愿意听见说“我爱你，因为我是自由地被诺言约束来爱你的，并且我不想反悔；我由于忠实于我本身而爱你”呢？于是恋爱者要求誓言而被这誓言所激怒。他想被一个自由所爱并且祈求这个自由不再是自由的。他希望别人的自由自我决定去变成爱情——不仅仅是在恋爱的开头，而且是在每时每刻——同时希望这自由被其自身捕获，自由返回自由本身，犹如在狂热的时候、在梦幻的时候一样，以便期望它被征服。而这种被征服的自由在我们手中应该是一种自由的卸任，同时又是一种被禁锢物。我们期望于他人，期望于爱情的，不是情感的决定论，也不是能及范围之外的自由：而正是一个自由使情感决定论起作用并且扮演它的角色。对他本身而言，恋爱者不希望是自由的这种彻底变化的原因，而是希望是自由的唯一的、幸运的偶因（occasion）。事实上，他不可能希望是自由的原因而不同时把被爱者当作人们可以超越的工具，把他浸没于世界之中。爱情的本质不在这里。相反，在爱情中恋爱者希望自己对被爱者来说是“世界上的一切”。这意味着他与世界为伍；他概括并象征着世界，他是一个包含着所有别的“这个”的“这

① 中世纪的传奇，曾被认为是最好的爱情小说之一。特立斯丹·德里奥诺阿被差去爱尔兰看他的叔叔马尔克（Marc），戈诺耶的国王，伊瑟·德·布龙德的保护人。由于一个命定的错误，特立斯丹和伊瑟喝了有魔法的媚药，它在他们那里引起一种无法遏制的长久的激情，沉湎于他的爱情之后，特立斯丹努力忘掉伊瑟而未达目的。这受到致命伤害的人要求她到他床上来，由于一个误会，他来得太早了，以为伊瑟抛弃了他而把她杀了。

个”，他是并且愿意是对象。但是另一方面，他又希望是这样的对象；他人的自由愿意在这个对象中消失，别人愿意在这个对象中把他的存在和存在的理由看作为从属的散朴性，这个对象是对超越性限制的对象，就是他人的超越性向着它超越一切别的对象的对象，但是他人的超越性又不能超越它的对象。恋爱者处处欲求他人自由的圆圈；就是说，在任何时刻，在他人的自由把对其超越性的限制接受下来的条件下，这种接受已经表现为恋爱者愿意接受的动力。正是作为已被选择的目的，他想被选择为目的。这使我们完全把握了恋爱者要求于被爱者的是什么：他并不要求干涉别人的自由，而是想先天地作为对别人自由的客观限制而存在，就是说想与这自由一起并在它的涌现本身中同时表现为一种限制，别人的自由为了成为自由应该接受这种限制。正是因此，恋爱者要求的东西是一种胶质，一种他人的自由本身的稠化：这种结构的限制事实上是一种被给定物，而这作为自由的限制的被给定物的唯一显现意味着自由由于自己禁止超越这给定物而使自己在该给定物内部存在。而这种禁止同时被恋爱者认为是被体验到的，就是说被接受的——总之被认为是一种散朴性——并且是被自由地允诺的。这种禁止之所以能自由地被允诺，是因为它应该与那自我选择为自由的一个自由的涌现是一回事。但是它之所以应该仅仅是被体验的，因为它应该是一个总是在场的不可能性，一种一直回溯到别人的自由核心的散朴性；从心理学观点讲，这是通过要求表明：被爱者以前要爱我的自由决心作为十分迷人的动力钻进它现时自由的介入内部。

人们现在把握了这种要求的意义：这种散朴性应该成为为他的活动并且应该最终是他自己的散朴性，这种散朴性，就是我的散朴性。正是因为我是他人使之成为存在的对象，我才成为他人的超越性本身的固有限制。因为在存在中涌现的他人使我成为不可超越的和绝对的东西，不是成为虚无化着的自为，而是成为没于世界的为他存在。于是，想被爱，就是用他人固有的散朴性影响他人，就是想迫使他人永远把你再现为屈服了的和介入的自由的条件；就是同时希望自由奠定行为，这行为

对自由占有优势。如果这结果能达到，那么首先我是完全地处在他人的意识中。首先因为我的焦急和我的羞耻的动机就是我在我的为他的存在中把自己当作并体验为总能向着另一事物被超越的，是价值判断的纯粹对象纯粹手段，纯粹的工具。我的忧虑来源于这样一个事实：我必然地并自由地担当别人使我置身于绝对自由之中的那个存在：“上帝知道我对他来说是什么！上帝知道他是怎么想我的。”这意味着“上帝知道他如何使我存在”并且我被我害怕有一天在小道的拐角碰到的那个存在所纠缠，他对我来说如此陌生，然而他还是我的存在，我还知道不管我怎样努力，我绝不会遇见他。但是，如果别人爱我，我就变成了不可超越的，这意味着我应该是绝对目的；在这个意义下，我从工具性那里被解救出来；我的没于世界的存在变成了我的“为我的超越性”的严格关联项，因为我的独立性被绝对地保住了。别人应该使我成为的对象是一个别人超越性对象，是一个绝对的归属中心，在这个归属中心的周围世界上所有的工具性事物都作为纯手段排列就绪。同时，作为自由的绝对限制，就是说，作为所有价值的绝对来源的绝对的价值，就我担当了我的为他的存在而言，我防御任何偶然的非价值化，我就是绝对的价值。于是，想被爱，就是想置身超乎于被作为所有增值的条件和作为价值的客观基础的他人提出的整个价值体系之外。这种要求成为恋人之间谈话的通常主题，或者如在《狭窄的门》（*La Porte Etroite*）^①中，想被爱的恋人与超越了自我的苦行主义道德同一，并且想使这超越的理想性限制内身化——或者更平常的情况是，恋爱者要求被爱者在他的活动中把传统道德贡献给自己，处心积虑地想知道被爱者是否会为他背叛了自己的那些朋友，是否会为他去“偷”，“去杀人”等。按这个观点，我的存在应该逃避被爱者的注视；或毋宁说，它应该是一个别的结构注视的对象：我不再应该被看作是在世界这基础上的许多别的“这个”中间的一个“这个”，相反世界应该从我出发表现出来。事实上，就自由的涌现

① 纪德的小说。

使得一个世界存在而言，我作为这涌现的限制性条件应该是一个世界涌现的条件本身。我应该是这样一个人，其职能是使树木和水、城市和田野以及别的人存在以便随后把它们给予把它们组织为世界的别人，完全就像在以母系姓氏为源的社会中，一个母亲接受了爵位和名称，不是为了保住它们，而是为了直接转交给她的孩子们一样。在某种意义上，如果我应该被爱，我就是那间接地使世界成为为他的存在的对象；而在另一种意义下，我就是世界。我不是摆脱了世界这基础的这个，而是世界从中摆脱的作为基础的对象。于是我放心了：别人的注视不再使我转变为有限性（finitude）；我不可能作为丑人，小人，卑怯的人被注视，因为这些个性必然代表着对我的存在的活动的限制，并把我的有限性领会为有限性。当然，我的可能仍然是被超越的可能性，僵死的可能性；但是，我有这一切可能；我是世界所有僵死的可能性；由此我不再是从别的一切存在出发或从它们的活动出发被理解的存在：但是，在我要求的爱情直观中，我应该表现为一个绝对的整体，从这个整体出发，所有存在和所有它们固有的活动应该能够被理解。稍微改动一下斯多葛派的名公式，人们就能说，“被爱者能三次被击败”。哲人的理想和想被爱的哲人的理想事实上是在这点上不谋而合了，即二者都想成为总体直观可达到的对象—整体，这总体直观把被爱者和哲人在世界上的行动当作是从整体出发被解释的特殊结构。正像哲人自认是被绝对的变形（méamorphose）触动的状态一样，正像他人的自由应该被绝对地变形以便使我进入被爱的状态一样。

至此为止，这种描述与黑格尔关于主奴关系的著名论述还是一致的。恋爱者希望对被爱者所成为的就像黑格尔的主人对奴隶所是的一样。但是它们之间的相似之处仅此而已，因为在黑格尔那里，主人只是单方面地要求，可以说，暗含地要求奴隶的自由，而恋爱者却首先要求被爱者的自由。在这个意义下，如果我应该被别人爱，我就应该自由地被选择作为被爱者。人们知道，在流行的爱情术语中，被爱者是用当选者这术语表示的。但是这个选择不应该是相对的和偶然的：当恋爱者认

为被爱者在许多别的人中选择了他时，他被激怒并觉得被贬低了。“那么，如果我不进入这个城市，如果我不经常与一些”某某人“相来往，你就不会认识我，难道你就不爱我了吗？”这种想法使恋人悲伤：他的爱情变成许多人中间的爱情，被被爱者的散朴性及他自己的散朴性所限制，同时被相遇的偶然性所限制：它变成在世的爱情，它变成为假设了世界并且能反过来为其他人而存在的对象。他通过一些“物化论”（chosisme）的笨拙的而且是被玷污了的词来表现他要求的東西；他说：“我们对他人而言被造成一体”，就是归属到一个原始的选择。这选择可能是上帝的选择，正像是作为绝对选择的存在的选择一样；但是上帝在这里只是表示向绝对要求的最大可能过渡。事实上，恋爱者要求的，就是被爱者已把他变成为绝对的选择。这意味着被爱者在世的存在应该是恋爱者的存在，被爱者的这种涌现应该是恋人的自由选择。因为别人是我的对象——存在的基础，我要求他的是：他的存在的自由涌现的唯一和绝对的目的就是他对我的选择，就是说，他选择存在是为了奠定我的对象性和我的散朴性。于是，我的散朴性“得救”了。它不再是我所逃避的不可想象和不可克服的那种给定物：它是别人为之使自己自由存在的東西；它是别人提供的目的。我用我的散朴性影响别人，但正是因为别人是作为自由而受到我散朴性的影响，他又把这散朴性作为被收回和被认可的散朴性送还给我；他是这散朴性的基础以便散朴性成为他的目的。从这种爱情出发，我因而别样地把握了我的异化和我固有的散朴性。我的散朴性——作为为他的——不再是一个事物，而是一种权利。我的存在是因为它被召唤。我担当起的这个存在变成纯粹的慷慨。我存在因为我竭力表现自己。我手中的这些因被爱而暴出的血管正是由于善良。我的好处在于我有眼睛、头发、眉毛，并且坚持不懈地慷慨无度地把它们奉献于他人要使自己自由地存在的坚持不懈的欲望。在被爱之前，我们并不为作为我们的存在的、莫名其妙的、不可辩解的这种突起而着急；我们也并不觉得“多余”。而现在，我们感到，这种存在被一种绝对的自由恢复并且要求着，直至最小的细节，而同时，这种存在又

制约着这自由，我们本身因我们自己的自由而需要这种绝对的自由，当爱情的快乐存在时，它的基础正在于此：我们感到我们的存在被证实了。

同时，如果被爱者能爱我们，他就是完全准备好了与我们的自由同化：因为我们希求的这个被爱的存在，已经是被用于我们的为他存在的本体论证明。我们的对象本质包含着别人的存在并且反之亦然，正是别人的自由奠定了我们的本质。如果我们能使整个体系内在化，我们就是我们本身的基础。

因此，这就是恋爱者的实在目的，因为他的爱情是一个事业，就是说，是它自己本身的谋划。这谋划应该引起一种冲突。事实上，被爱者认为恋爱者是混在一起别人中间的一个对象——别人，就是说，他在世界的基础上感知了恋爱者，超越他并使用他。被爱者是**注视**，因此，它不可能使用他的确定了他的超越的最后限度的超越性，也不能使用他的自由自我捕捉。被爱者不能希望去爱。因此恋爱者应该诱惑被爱者；并且他的爱情与诱惑的事业是一回事。在诱惑中，我完全不是要向他人表现我的主观性：此外，我只能在**注视**他人时才可表现出我的主观性；但是通过这注视我使他人的主观性消失了，并且我正是希望与他人的主观性同化。诱惑就是整个地担当我的对象性并且如同是为了他人而拿我的对象性去冒险，这就是置于他人的注视之下并且使我被他注视，就是冒着**被看见**的危险来造成一个新的出发点并且在我的对象性中并通过我的对象性把他人化归我有。我拒绝离开我在其中体验到我的对象性的地位，正是在这地位上我希望通过使我成为**有迷惑力的对象**而投入战斗。我们曾在第二卷中把迷惑定义为**状态**：我们说，它就是非正题地意识到面对存在的**乌有**。诱惑旨在诱使他人意识到他面对施诱惑对象被虚无化。通过诱惑，我欲求把自己构成一个存在的充实并且使自己**认识到是存在的充实**，为此，我把自己构成为能赋予意义的对象。我的活动应该指向两个方向，一方面，指向人们错误地称为主观性的东西并且毋宁是在对象存在的深处被掩藏的东西，活动的造成不是仅仅为它本身的，而且它指示着一个无穷的并且尚未与别的实在及可能的活动分化出来的系列，而

我认为他人的这些活动构成我对象的并且未被察觉的存在。于是我力图引导这超越我的超越性，并力图把它推回到我的无数僵死的可能性，这恰恰是为了成为不可超越的，并且为了置身于这样一个范围内，在其中这唯一不可超越的东西恰恰是无限。另一方面，我的任何一个活动都力图指向更广阔的可能世界，并且应该表现出我是与世界的最广阔的领域联系着的，或者我把世界向被爱者表现出来，并且我力图把自己构成他和世界之间的必要中介，或者，我只是通过活动表露出我对世界的无限多样的能力（金钱、权力、关系等）。在第一种情况下，我力图把自己构成为无限深藏的东西；在第二种情况下，我力图使自己与世界同一。通过这不同的举动，我要设定自己为不可超越的东西。这种设定本身不可能满足自身，它只是对别人的投资，它不可能不赞同别人的自由而获得行为的价值，别人的自由应该热衷于承认自己是面对我整个的绝对存在的虚无。

人们都说，这些表情的各种企图假设了语言。我们不同意这种看法；我们更确切地说：这些企图就是语言，或者可以说是语言的基本样式。因为，如果有涉及这样一种特殊语言的存在、学习和使用的心理学的和历史的的问题，那就没有任何涉及人们称之为语言的发明的特殊问题。语言不是附加在为他的存在上的现象：它原本就是为他的存在，就是说，是一个主观性作为它的对象而被体验到的这一事实。在一个纯粹对象的宇宙中，语言在任何情况下也不可能被“发明”，因为它一开始就假设了一种与一个别的主体的关系；在为他的主体之间，发明主体不是必然的，因为它已经在承认别人时被给定了。只是由于，不管我做什么，我的被自由设想及实施的活动，我对我的可能性的谋划都从外边具有一种逃离我并且被我体验到的意义，我就是语言，正是在这个意义下——并且只在这个意义下——海德格尔说得有理：我是我所说的东

西^①。事实上，语言不是被构成的人类创造物的本能，它同样不是我们的主观性的发明；但是同样不应该把它归并到此在的纯粹“自我之外的存在”中。它是人类条件的一部分，它原本是一个自为从他的为他的存在造成的体验，而后来超越了这种体验和它的工具走向作为我的可能性的可能性，就是说走向为了他人而成为这个或那个的可能性。因此它和承认他人的存在是一回事。作为注视的别人面对我而涌现，这涌现使语言作为我的存在的条件涌现出来。这种原始的语言并不都是诱惑；我们将看到它的别的一些形式；此外，我们曾指出，没有任何面对他人的原始态度，它们是循环交替的，任何一个态度都包含另一个。但是，相反，诱惑不假设任何语言以前的形式：它完全是语言的实现；这意味着语言能完全地，并且通过诱惑一下子被揭示为表情的原始存在方式。不言而喻，通过语言我们理解到的是表情的所有现象而不是派生的和次级的流通的话语，这话语的显现能使一种历史研究成为对象。尤其是在诱惑中，语言不追求使人认识，而追求使人体验。

但是，在这种想要发现有诱惑力的语言的原始企图，我是在摸索着前进，因为我只把自己引到我的为他的对象性的抽象而空洞的形式上去。我甚至不能想象我的那些姿态和态度会有什么结果，因为他们总是被一个将超越它们的自由重复并且奠定的，还因为它们只有当这个自由把一个意义给予它们时，它们才能有意义。于是，我的表情的意义总是逃离我，我永远不能准确地知道我是否赋予了我想要赋予意义的东西以意义，甚至也不知道我是否是赋予意义者。在这样一个时刻，我应该察看别人，原则上说，这是不可想象的，而且由于不知道事实上我为他的表情是什么，我把我的语言构成为逃向我之外的不完整现象。我一有所表情，我就只能猜测我的表情的意义，一句话，就是只能猜测我所是的

① 这公式是瓦施朗（A. de Waelens）的《马丁·海德格尔的哲学》。卢汶，1942，9、99、也见海德格尔题为：“Diese Bezeugung meint nicht hier einen nachträglichen und bei herlaufenden Ausdruck des Menschseins, sondern sie macht des Dasein des Menschen mit usw.”的文章（*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, p. 6.）。——原注

东西的意义，因为在这个背景下，表情和存在只是一回事。他人总是在那里，作为把其意义给予语言的东西在场并被体验。在我看来，任何表情，任何动作，任何词都是对他人的异化实在的具体体验。不仅仅是精神变态者能说——正如在易受影响的精神病^①的情况下——“人们剽窃我的思想”。而表情这事实本身是一种对思想的剽窃，因为思想需要一个异化的自由帮助以把自己构成对象。这就是为什么语言的这第一种面貌——在我为他地使用语言时——是神圣的。事实上，神圣的对象是在世界之外指示着超越性的世界对象。世界向我揭示了安静地倾听着我的人的自由，就是说他的超越性。

但是，同时，对别人来说，我仍然是给出意义的对象——我总已经是的东西。它全然不是从我的对象性出发，能对别人指出我的超越性的途径。态度，表情和词永远只能对他指出别的一些态度，别的表情和别的词。于是，语言对他人来说仍然是一个神奇对象的单纯性质——及神奇的对象本身：它是他人与之有距离地准确地认识其结果的行动。于是，词，当我使用它的时候，它是神圣的，当别人听见它的时候，是神奇的。于是，我对我的语言并不比我的为他的身体知道得更多。我不能听见自己说话，也不能看见自己微笑。语言的问题与身体的问题是并行不悖的，并且在某种情况下有效的描述在另一情况下也有效。

然而，迷惑，即使已经在他人中引起一种被迷惑的存在，也不能自己引起爱情。人们能被一个演说家、一个演员、一个杂技演员迷惑：这不意味着人们爱他。当然人们不能从他那里移开眼睛，但是，他还是消失在世界这基质中，并且迷惑没有把使人迷惑的对象当作超越性的终项提出来，恰恰相反，迷惑是超越性。那么，被爱者什么时候反过来变成恋爱者呢？

① 此外，易受影响的精神病，像一般的精神病一样，独独被形而上学的一大事实——这里是异化这一事实——一些神话验证并表述出来。一个疯子除了按他的方式实现人的条件之外绝对做不了什么。——原注

回答很简单：当他谋划着被爱的时候，自在的对象——他人，永远没有足够的力量引起爱情。如果理想的爱情是把作为他人的他人，就是把作为进行注视的主观性的他人化归己有，那谋划这个理想就只能从我与主体——他人而不是从我与对象——他人的相遇出发。诱惑只能以**矫揉造作**的应被“占有”的对象的特性来装点企图诱惑我的对象——他人，诱惑也许将决定我去冒大险来征服他，但是，这把没于世界的对象化归己有的欲望不能与爱情混淆。因此，在被爱者那里，爱情只能从对他造成的他的异化和他向别人的流逝的体验中产生。但是，如果事情就是这样，被爱者只有在他谋划被爱时才可被改造为恋人，就是说，只有在他想征服的东西完全不是一个身体而是别人的如此这般的主观性的时候。事实上，他能设想来实现这种划归己有的唯一方法，就是使自己被爱。于是，对我们来说，爱就其本质来说就是使自己被爱的谋划。由此产生了这样一个新的矛盾和新的冲突：任何一个恋爱者当他要排除一切他人使自己被一个人爱的时候，都完全是这个别人的俘虏，但是同时，每个人都向别人要求一种不能还原为“被爱之谋划”的爱情。事实上，他要求的就是别人一开始就不企求使自己被爱，这个别人具有对他的被爱者同时是沉思的和情感的直观，这个直观是作为对他的自由的客观限制，作为他的超越性的不可避免的被选择的基础，作为存在的整体和最高的价值。从别人那里被这样强求来的爱情不能**要求**任何东西：它是纯粹不互惠的介入。但是，显然，这种爱情如果不是作为恋爱者的要求就不可能存在；而正是完全相反，恋爱者被征服：他是他的要求本身的俘虏，事实上就爱情是被爱的要求而言，他是一个要求自己身体并需要一个外在的自由，因此是一个模拟向别人逃离的自由，一个作为自由而祈求他的异化的自由。恋爱者努力要使自己作为对象被别人爱，他的自由，在溜进为他的身体时被异化了，就是说，以流向别人的一维被造成为存在；这种自由永远拒绝作为纯粹的自我性被提出，因为这种对作为自身的自我的肯定引起作为注视的他人的倾覆和作为对象的别人的涌现，因此引起一种事物的状态，在这个状态中，被爱存在的可能性消失了，因为别

人归结为它的对象性一维。因此这种拒绝把自由构造成依靠别人的自由，而作为主观性的别人变成了自为的自由的不可逾越的限制，掌握着它的存在的要害的最高目标和目的。我们在这里又遇到了理想的爱情事业：被异化的自由。但是正是想被爱的人，因为他希望人们爱他而使他的自由异化了。我的自由面对奠定了我的对象性的别人的纯粹主观性而异化。在这种形式下，恋爱者梦想的被爱者的异化事实上是矛盾的，因为被爱者只能通过原则上超越恋爱者走向别的一些世界对象才能奠定恋爱者的存在；因此这种超越性不能把它超越的对象同时构成为被超越的对象和限制了所有超越性的对象。于是，在一对恋人中，任何一方都想成为这样一个对象，即别人的自由对他而言在原始的直观中被异化；但是真正说来，这就是爱情的直观，它只是自为的矛盾的理想，因此，任何一方也只就他要求他人的异化而言被异化。每一方都希望另一方爱他，而并不分析一下爱就是希望被爱，并且这样，在希望别人爱他时，他只希望别人希望他爱那个别人。于是，恋人们的关系，在“爱情”骗子所创造的理想条件下，是一个类似意识纯粹的“反映—被反映”无限定的推移体系，就是说，是融合了那互相保持其相异性来奠定另一方的诸意识的体系。因为，这些意识事实上被一个不可克服的虚无隔开了，因为这虚无同时是互相的内在否定和在这两个内在否定之间造成的虚无。爱情是要以保持内在的否定来克服事实的否定的矛盾努力。我要求别人爱我并且我埋头苦干以便实现我的谋划；但是如果别人爱我，他就由于他的爱情本身完全使我失望了：我要求他的是，他通过自己保持为对我的纯粹主观性而把我的存在奠定为享有特权的对象；并且他一旦爱我，他就体验到我是一个主体并且沉没到他面对我的主观性的对象性中了。因此，我的为他的存在的难题仍然没有解决，恋人们的每一方仍然是在完全的主观性中的自为；没有任何东西去恢复他们的使自己自为地存在的权力；没有任何东西去消除他们的偶然性或把他们从散朴性中解救出来。至少恋人中的每一方已争取到不再置身于别人的自由的危险中——而除非他相信这危险：事实上，这不是因为别人使他成为限制

了他的超越性的对象，而是因为别人把他体验为主观性并且只想把他体验为这个。还有，胜利永远是调和；首先，在任何时刻，任何一个意识都能从他的锁链中解脱出来并且突然把别人当作对象来凝视。当魔法中断的时候，别人变成许多手段中的一个手段，他于是成为一个为他的对象，因为他欲望他人，但是工具—对象是永远被超越的对象；幻想，使爱情成为具体实在的一套冷冰冰的东西一下子中断了。然而，在爱情中，每个意识都企图把他的为他的存在躲藏于别人的自由中。这假设了别人作为纯粹主观性，作为世界赖以来到存在之中的绝对是超乎世界之外的。但是，要使恋人的任何一方都体验到不仅仅是它自己的，而且是别人的对象化，只需他们在一起被第三者注视就够了。同时，别人不再在我的存在中为我奠定了我的绝对超越性，相反，他不是被我，而是被一个超越的超越性；而且我与他的原始关系，就是说我的被爱与恋爱者的关系被固定在僵死的可能性中。这不再是限制了所有超越性的对象和奠定了它的自由之间被体验到的关系：而是向着第三者自我异化的对象—爱情。这就是恋爱者们寻求孤独的真正理由。不管这第三者是什么人，因为他的显现，都是他们的爱情的毁灭。但是事实的孤独（我们独自在房间里）完全不是真正的孤独。事实上，即使没有任何人看见我们，我们还是为所有意识而存在，并且我们意识到是对所有意识而存在的；因此，爱情作为为他的存在的基本样式，其解体的根源在于其为他的存在之中。我们刚才定义了爱情的三重可毁灭性：首先，它本质上是一种骗局并且推之无限，因为爱就是希望人们爱我，因此就是希望别人也希望我爱他。对这种骗局的先于本体论的领会在爱恋的冲动本身中被给定：恋爱者永远的不满足就是由此而来的。这种不满足，正如人们特别经常说的，不是来自被爱存在的卑下，而是由于对作为基础直观的爱情的直观是能及范围之外的理想这一事实的暗含的理解。人们越爱我，我就越失去我的存在，我就越免除了我自己的责任，越免除了我自己的存在的能力。其次，别人的觉醒总是可能的，他随时可能使我作为一个对象到案；恋爱者永远的不安全感就是由此而来的。第三，爱情是永远

被一些别人**相对化**的绝对。应该单独和被爱者在世界上以便爱情保持它绝对归属轴心的特性。恋爱者永远的羞耻（或傲视——在这里是一样的）就是由此而来。

于是我曾徒然地力图在对象的东西中消失：我的情感不起任何作用；别人把我推回到了——或者以他本身，或者以一些别人——我的无可辩解的主观性。若要实现他人和我本身的同化，这种看法可能引起一种完全的失望和一种新的企图。这种看法的理想是要和我们刚才描述过的那个理想相反：不是因为要保持别人的相异性而谋划吞并别人，而是我谋划着使自己被别人吞并，并且在主观性中消失以便使我摆脱我自己的主观性。**受虐色情狂**的态度将在具体的水平上表述这种事业：因为他人是我的为他的存在的基础，如果我小心地信赖使我存在的他人，我就只不过是成为一个自由在其存在中被奠定的自在的存在。这里，正是我自己的主观性被认为是他人将在我的存在中用来奠定我的最初活动的障碍；关键首先在于用**我自己的自由**否认的是我自己的主观性。因为我力图完全介入我的对象——存在中，我拒绝成为对象之外的任何东西，我在别人中憩息；并且因为我在羞耻中体验到这个对象——存在，我需要并且我爱我的羞耻这我的对象性的深刻信号；并且因为他人通过**现实的欲望**把我看作对象，我想被欲望，我在羞耻中使自己成为欲望的对象。这种态度很是类似于爱情的态度，如果不力求为别人来作为限制了别人的超越性的对象而存在，我就不热衷于使我作为别的对象中的一个对象，作为要使用的工具：事实上关键在于要否认**我的超越性**，而不是别人的超越性。这一次，我不应该谋划征服他的自由，而是相反我希冀这个自由是自由的而且它完全希望自己是自由的。于是，我越感到我向着别的目的而被超越，我就越享受放弃我的超越性的快乐。极端地说，我谋划除了成为**对象**就不再是任何什么别的东西，就是说完全是一个**自在**。但是因为一个要吞并我的自由的自由将是这个自在的基础，我的存在重新变成了自我本身的基础。**受虐色情狂**，像性虐待狂一样是有罪假定。事实上；只是由于我是对象，我才是有罪的。对我本身是有罪的，因为我同

意了我的绝对异化，对他人是有罪的，因为我提供给他一个犯罪的机会，就是说完全失去我的作为自由的自由。受虐色情狂是一种企图，这种企图不是要用我的对象性诱惑别人，而是要用我的为他的对象性使自己被诱惑。就是说使我自己构成一个对象，因而通过他人，面对着我在他人眼中代表的自在，我非正题地把我的主观性当作一个乌有。受虐色情狂表现出一种晕眩的特性：这晕眩不是在石崖或土崖面前，而是在他人的主观性这深渊面前所表现出来的晕眩。

但是受虐色情狂是而且本身应该是一种失败：为了使我自己被我的对象——我所诱惑，事实上，我应该能实现对这为他的对象的直观领会，这在原则上是不可能的。于是，我甚至永远不能在这被异化的我上面开始使自己迷惑，这个我在原则上仍然是不能把握的。受虐色情狂徒然地跪着爬行，用一些可笑的姿势表现自己，使自己作为一个简单的无生命的工具被使用，他正是为了别人而是猥亵的或仅仅是被动的，他为这个别人忍受这些姿势；对他来说，他永远被判定自己要表现出这些姿势。正是在他的超越性中并且通过这个超越性他把自己安排为一个要被超越的存在，他越是企图领略他的对象性，他就越是被他的主观性的意识所淹没，直至淹没于焦虑之中。尤其是，为了使一位女子鞭打他而酬报她的受虐色情狂，他把这个女人当作工具对待，并因此他是置身于这女人的超越性之中的。于是，受虐色情狂最终把别人当作对象看待并且超越别人走向他自己的对象性。例如，人们记得萨舍·马佐克^①的磨难，他为了使自己被轻贱，被辱骂，被归结到卑贱的地位，被迫使用女子们带给他的伟大爱情，就是说当她们把自己体验为是为他的对象时，他被迫作用于她们。于是，无论如何，受虐色情狂的对象性都逃离他并且甚至可能——最经常的可能是，在力求把握他的对象性时，他发现了别人的对象性，这就是并不顾及他而把他的主观性解救出来的东西。因此受虐色情狂原则上是一种失败。这没有什么可奇怪的，如果我们认为受虐色

① 萨舍·马佐克 (Sacher Masoch, 1836—1895)，奥地利作家。

情狂是一种“恶癖”并且这种恶癖原则上是失败的爱情。但是我们在这里无须描述恶癖的真正结构。我们只需指出，受虐色情狂是一种希望在使主观性被别人重新同化的过程中消除主观性或主体的永恒努力，而且这种努力伴随着对失败的令人筋疲力尽和令人快乐的意识，以致这种失败本身正是主体最终要追寻的目的。^①

（选自〔法〕萨特《存在与
虚无》，陈宣良等译。）

^① 在描述的各项中，裸露癖是至少应该被归入受虐色情狂态度的一种形式，例如当卢梭对一些洗衣妇炫耀“不是猥亵的东西，而是可笑的东西”时。见《忏悔录》第二章。

——原注

第十五讲 真正的爱情

[法] 福柯

米歇尔·福柯 (Michel Foucault, 1926—1984), 法国著名历史学家、社会学家、哲学家和后现代思想家, 法兰西学院院士。著有《癫狂与文明: 古典时代的癫狂史》(1961)、《诊所的诞生》(1963)、《词与物》(1966)、《知识考古学》(1969)、《规训与惩罚》(1975) 和《性史》三卷 (1976, 1984, 1984) 等。

真正的爱情

[法] 福柯

【编者按：本篇选自作者名著《性史》的第二卷。作者讨论了柏拉图著作中关于爱情的思想和论述，提出性爱是以性为目的的爱的艺术，阐述了享用快感与认识真理的关系问题，探讨了真正的爱的本质。】

在这一部分里，我们将讨论性爱这个题目。性爱是以性为目的的爱的艺术。但是，性爱有时也被作为贯穿西方社会整个历史过程的第四个伟大的严肃主题。这里要讨论的是后一种性爱的产生背景。前面我已经探讨了性活动问题的三大论题：性爱与身体和健康的关系，性爱与妻子和婚姻的关系，性爱与男童及其自由和男性气质的关系。现在我想考虑性爱同与真理的关系。在古希腊，风行成年男子与少年男子之间的爱情。性爱与真理的关系是希腊人反思这种爱情的最引人注目的方面之一。它不仅揭示了这种爱怎样以我们已经知晓的理由成为一个敏感点，要求人们不仅修饰举止，相当小心谨慎地享用性快感（aphrodisia），而且，正是围绕这一论题产生了享用快感与认识真理的关系问题，其形式是探究真正的爱的本质。

在基督教和现代文化中，同样存在着这些有关真理、爱和快感的问

题。但提出这些问题的角度变为构成男女关系的基本要素，即贞洁问题、精神婚姻问题、灵魂和妻子合而为一问题，这标志着一个由钟爱的人（erastes）和被爱的人（eromenos）^①占据的基本上属于男性主导的社会转向了一个由女性人物和代表两性关系的人物主导地位的社会^②。很久以后，寻求快乐的问题和认识知识的问题同爱女人——爱她的贞操、纯洁、堕落和赎罪能力——的主题紧密相连。《浮士德》便是这种结合的一个典范。但是，希腊人反思认识真理和达到性活动的严肃性之间的联系问题，最初却是起始于考虑同少年男子恋爱的问题。当然，我们必须承认，这一时期毕达哥拉斯学派的文人们就纯洁与知识关系发表的文字至今几乎荡然无存。我们还必须承认，我们没有发现安提色尼斯、嫉世者迪奥吉尼斯、亚里士多德或提奥弗拉斯图撰写的有关爱情的论文。因此，把苏格拉底—柏拉图学说看作所有古希腊性爱哲学形式的概括，在此基础上来归纳其特征，是不明智的。不管怎样，很长一段时期内，这一学说一直是人们思考的起点。普鲁塔克的对话，路香的《心事》和提尔的马克西姆的谈话都很清楚地表明了这一点。

在《会饮篇》和《斐多篇》中，苏格拉底、柏拉图阐述了自己的性爱学说，并介绍了其他有关爱情的见解。我们发现苏格拉底—柏拉图学说同一般的性爱说有差异。一般的性爱说提出的问题讨论的是青年和他的追求者互相间的优秀行为，以及行为怎样符合荣誉，我们还可以看到，虽然苏格拉底—柏拉图学说的基础是快感伦理学最普通的论题，但是它提出的问题对以后快感伦理学转化为弃世道德观，以及建立欲望阐述学起了很大作用。

① 西文中“钟爱的人”和“被爱的人”有主动和被动之分，各有一词，不能混淆。有时前者译“情人”，后者译“爱人”。在一般情形下，情人是男的，爱人是女的；在希腊“男风”盛行的社会里，情人是年龄较长的男子，爱人是少年男子。

② 这并不意味男性间的恋爱已完全消失。（见鲍斯韦尔的《基督教、社会忍耐性及同性恋》（*Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*）。

《会饮篇》^①和《斐多篇》中的很大一部分用于再现，或称模仿、模拟有关爱情的常见观点。《会饮篇》中，斐多、泡赛尼阿斯、厄里什马库斯和阿伽通的“介绍性谈话”，《斐多篇》中吕希亚斯的讲话以及苏格拉底的第一次反驳都属此类。它们阐述了柏拉图学说的背景。柏拉图在详细描述和重新组合这些原材料的基础上，提出用真理和苦行的问题取代求爱和荣誉问题。在这些介绍性讲话中，有一个很重要的因素，在颂扬爱情及其力量和神圣的过程中，这个问题一再出现：年轻人是否应该让步？对谁让步？在何种情况、何种保证下？在这个问题中，性爱被看作是追求者与被追求者之间给与得的艺术。

《会饮篇》中，在阿伽通家的聚会上，第一个发言的是斐多^②。他把爱情规范问题阐发为“对于坏事的羞恶之心和对于善事的崇敬之心”这一原则^③。这条原则虽然绝对全面，却重复累赘，令人发笑。但是，泡塞尼阿斯^④立即拾起这条行为准则，并用更严肃的态度对待它。他区分了两种截然不同的爱，一种是“仅为满足欲望”的爱，另一种爱“最

① 会饮在希腊是一种庆祝仪式。一次，悲剧家阿伽通的悲剧上演得了奖，邀请几位好友在家会饮庆祝。诡辩派修辞家斐多和泡赛尼阿斯，医生厄里什马库斯，喜剧家阿里斯托芬，悲剧家阿伽通和哲学家苏格拉底，他们决定以座谈代替乐伎，在座的每人依次轮流作一篇爱情的礼赞。六个人从不同的立场，用不同的理由，对爱神大加赞扬了一番之后，当权的少年政治家亚尔西巴德进来，他也作了一篇颂词，但赞美的却不是爱神而是苏格拉底。所以《会饮篇》是七篇颂词的结集。

② 斐多的颂词有三个要点：（一）爱神最古，所以最尊；（二）爱神助人就善避恶，有道德的作用；（三）尊敬爱神的人必须全心全意，不惜牺牲生命，才能达到爱情的最高理想。

③ 柏拉图：《会饮篇》178d。关于《会饮篇》中的谈话，参见布里松的《神话词典》“性爱”条。（“Eros”，*Dictionnaire des mythologies*）。

④ 泡赛尼阿斯的颂词有三个要点：（一）爱神有两种，应颂扬的是“天上爱神”。不是“人间爱神”，是心灵的爱而不是肉体构爱；（二）一切行为自身无所谓美丑，美丑因“做的方式”好坏而定，爱也如此；（三）依这个标准，雅典的男子同控恋的情形比希腊各邦的都强，因为“做的方式”比较好，爱情的追求与学问道德的追求合而为一。

高的目标则是考验灵魂”^①。我们还可以注意到,《斐多篇》^②开头的两篇讲话(第一段,后人已用嘲讽的口吻简要概括了它的大意,第二段则推翻了前一种观点。这儿,我们不作准备作详细讨论)以各自的方式,提出了“应该向谁让步?”的问题。他们的回答都是,一个人应向所爱的人让步,这些讲话都涉及了共同的论题:当心爱的人年长色衰,使情人陷入形影相吊的困境时,短暂的爱情分崩离析^③;男童受制于他的爱人^④,这一不名誉的关系损害了他的名声,迫使他疏远家庭以及对他有所帮助且受人尊敬的亲戚^⑤;由于男童答应满足他的年长情人的一切要求而使长者对男童产生厌恶或蔑视的情感,或年长者把令人不快的关系强加于男童而使男童产生憎恨的情绪^⑥;男童被吩咐扮演女性角色,这种关系损害了他的肉体 and 道德情操^⑦;恋人必须承担种种补偿、利益和服务,这些常常成为沉重的负担,他抛弃他昔日的伴侣,使之蒙受耻辱和孤独,以摆脱义务的束缚^⑧。所有这些论题构成了对于快感及其在男童恋爱中享用快感的基本置疑。社会习俗、求爱实践和有规则的爱情游戏试图克服的就是这些困难。

① 柏拉图:《会饮篇》, 181b—d。

② 《斐多篇》分成两部分,前半讨论爱情,顺带谈到灵魂不朽的问题,后半讨论修辞术。前半包含三篇讨论爱情的文章,一篇是斐多宣读的诡辩家莱什阿斯的文章,主题是爱人应该接受没有爱情的人,因为爱情有许多毛病;第二篇是苏格拉底采取这个诡辩家的主题,戏拟的一篇文章。第三篇是苏格拉底的翻案文章,歌颂爱情。爱情不是利害的打算或肉欲的满足,而是由神灵凭附的迷狂,从人世间美的摹本窥见美的本体所起的爱慕,灵魂借以滋长的营养品。

③ 柏拉图:《会饮篇》, 183d—e, 和《斐多篇》231 a—233 a。

④ 同上, 182 a, 和《斐多将》239 a。

⑤ 《斐多篇》231 e—232 a 和 239 e—240 a。

⑥ 同上, 240d。

⑦ 同上, 239 c—d。

⑧ 参见柏拉图的《斐多篇》, 241 a—c。

人们可能认为阿里斯托芬^①在《会饮篇》中的谈话是个例外。他说，众神暴怒，把远古时代的人们分成两部分，把一个人截成两半（如果是阴阳人，则截成半个男人和半个女人；如果是全女人或全男人，则各自截成具有同样性别的两半。）这一说法似乎已远远超出了求爱术的范围，提出了有关爱的实质的问题。这种观点接近于柏拉图自己的论题。由阿里斯托芬口中说出这些话显得有趣且具讽刺意味，因为他是苏格拉底的夙敌。阿里斯托芬所说的情人们寻求他们失去的另一半。同柏拉图所言的灵魂牢记并向往他们昔日的故园何其相似？但是，现在我们只讨论这段对话中与男性恋爱相关的部分。显然，阿里斯托芬试图回答上述问题。他的答案是完全肯定，这使他的讲话和讽刺与众不同，且带上一丝丑闻的色彩。再者，一般人认为求爱者和被爱者的年龄、情感和行为应是不对称的，而阿里斯托芬的神话般的寓言却破坏了这一公认的原则。他假设二者对称平等，因为他认为二者同出一源，同样程度的快感和欲望使情人和爱人互相吸引。如果一个少年拥有半个男体，他会自然地爱上男人，爱和男人做朋友，“睡在一起”，乃至“互相拥抱”^②（sympeplegmenoi）。这并不表明该少年表现出了女性特征，而显示了他同一个纯粹男性相吻合。阿里斯托芬在他的喜剧里经常指责雅典的政治家。柏拉图使得他转而赞扬雅典政治家，并以此自娱。阿里斯托芬说：“这批少年只有到了成年之后，才能在政治上显出是男子汉大丈夫。”^③青年时代，他们委身于成年男子，因为他们正在寻找那一半男性；基于同样的理由，一旦进入壮年，他们所爱的也就是少年男子。

① 阿里斯托芬颂词的要点是：从前人类分为三种，除男人和女人以外，还有一种不男不女、亦男亦女的所谓“阴阳人”。由于人类图谋向神们造反，宙斯决定把人截成两半。人分成两半后，这一半想念那一半，想再度结合在一起。分是一种惩罚、一种疾病，求合是要回到原始的整一和健康，所以爱情不仅是感官或肉体的享乐，还是一种普遍要求实现由分到合的强烈欲望。

② 柏拉图：《会饮篇》，191 e。

③ 同上，192 a。

“热爱少年”(to be paiderastēs)和“珍惜爱人”(to be philerastēs)^①是同一件事的两个侧面。因此,对于上述传统的认可问题,阿里斯托芬的回答是直率、简单、完全肯定的。这样,他废除了构成男子与男童间复杂关系的不对称理论,整个有关爱情与正确行为的问题变成了怎样找到失去的另一半的问题。

因此,苏格拉底—柏拉图性爱说截然不同与其他性爱说,这不仅因为它得出的结论不同,更主要的原因是,它倾向于用非常不同的术语来拟定这个问题。了解真正的爱的本质不再等于回答了以下问题:一个人应该爱谁?在什么条件下爱情对于双方都是高尚的?或者,至少,所有这些问题都从属于另一个首要的、最基本的问题:爱情的本质是什么?^②

为了衡量柏拉图详尽叙述的观点以及它同流行的性爱说的差异,我们有必要先回忆一下色诺芬是怎样回答这一问题的。色诺芬强调传统的因素:那种仅考虑自己快乐的爱情与那种同时也考虑到被爱者快乐的爱情的对立;把短暂的爱情转化为互惠、平等、持久的友谊的必要性。在《会饮篇》和《回忆录》中,色诺芬说,苏格拉底在肉体的爱和灵魂的爱之间画了一条严格的界线,他摒弃了自身的肉体的爱,把灵魂的爱视为真正的爱,把友谊(philia)作为赋予一切关系(synousia)以价值的基本原则^③。色诺芬接着说道,光把肉体的爱与灵魂的爱结合起来是不够的;必须摆脱爱情中所有肉体的成分(当一个人同时爱上另一个人的肉体 and 灵魂时,如果前者占主要地位,那么,随着青春的消逝,友谊也会枯萎)^④;应该效仿苏格拉底,避免所有接触,弃绝可能妨害灵魂的亲吻,甚至要当心,肉体不要碰到他人的肉体,不要被他人的肉体“咬上”。^⑤毫无疑问,任何一种关系都应建立在构成友谊的要素的基

① 柏拉图:《会饮篇》,192 b.

② 关于苏格拉底对阿里斯托芬的回答,参看柏拉图的《会饮篇》,205 e.

③ 色诺芬:《会饮篇》,Ⅷ,12;Ⅷ,25;Ⅷ,13.

④ 同上,Ⅷ,14.

⑤ 同上,Ⅳ,26.

础上。构成友谊的要素是：知恩报恩，努力帮助被爱的少年改进自己，互相爱慕，一旦建立友谊便要永久保持^①。这是否意味着，色诺芬认为（或色诺芬眼中的苏格拉底认为），在两个男人之间不应存在任何性爱，只能有友谊呢？这，事实上便是色诺芬声称从莱克尔加斯的斯巴达发现的理式^②。据他所说，在斯巴达，迷恋于少男肉体的人被指责为“可耻”，人们颂扬和鼓励的是那些只热爱少男的灵魂，只试图与他们建立友谊的“诚实”的成年人；因此，在斯巴达，“情人对于孩子的爱仅限于父亲对儿子般的爱，或兄弟般的爱”。但是在《会饮篇》中，色诺芬描述两种爱的区别不像苏格拉底那样具体。他简要介绍了性爱的概念和以友谊为目标的性爱的快感。如果说，友谊就是共同生活、相互关心、互相友善和分享情感，那么，它不能替代爱情或其他最终取代友谊的东西。但是，色诺芬认为情人应该迷恋的正是友谊。他说，爱人的友谊能拯救性爱，保持它的力量，但是，除了把性爱看作互相的、持久的友爱的结果外，色诺芬没有赋予友谊以具体内容^③。

柏拉图的性爱说与阿里斯托芬的性爱说极为不同，尽管二者思考的起点是一个相似的问题，即性快感在爱情中占何位置的问题。原因是，柏拉图提出这些传统问题，实际上，是为了揭示，其他人在仓促回答这些问题时怎样忽视了基本问题。

《斐多篇》的开头两段谈话，即吕西亚天真的谈话和苏格拉底挖苦嘲讽的演说，就少男不应向爱他的人让步这个论题展开了争论。苏格拉底指出，这种说法根本不可能道出真理。他说：“我的话全不真实，说爱人应该接受没有爱情的人，尽管有一个有爱情的人在那里，说这是因为前者是清醒的，后者是迷狂的。”^④《会饮篇》开头的几段谈话所持

① 色诺芬：《会饮篇》，Ⅷ，18。

② 参看色诺芬的《斯巴达人的体质》，Ⅱ，12—15。莱克尔加斯：公元前9世纪的斯巴达政治家，为斯巴达立法者。

③ 色诺芬：《会饮篇》，Ⅷ，18。

④ 柏拉图：《斐多篇》，244 a。

观点与上述观点相反，颂扬爱情而不是诋毁爱情，指出，让步是绝对正常的，但只能以正确的方式，对高尚的人让步^①，这其中没在什么不体面或可耻的，在爱的法则统治下，“只要两厢情愿，法则就是正确的”。^②这些谈话比《斐多篇》中吕西亚的谈话和对他嘲讽挖苦、吹毛求疵的苏格拉底的谈话更推崇爱情，但这并没有使之显得比后者更真实（*etymai*）。

《会饮篇》中苏格拉底报告的狄欧蒂玛的谈话，以及《斐多篇》中苏格拉底本人叙述的寓言反驳了上述颂词。它们是真理的话语（*discourses etymoi*）。真理的话语就是真实的颂词，源自它们讲述的真理。是什么使得它们成为真理的话语？它们和以前的颂词和错误论点有何区别？狄欧蒂玛和苏格拉底比其他讨论者更有活力、更严肃认真，这是事实，但区别并不在此。其他人的谈话太随便。快感本应完全是灵魂的快感，而在他们的谈话中，太多谈到肉体的快感。但狄欧蒂玛和苏格拉底也没有以此来抨击他们。狄欧蒂玛和苏格拉底的观点同其他人的差别在于：他们提出问题的方式不同，他们对有关爱情讨论的传统问题作了一些基本的转换和替代。

（一）从讨论爱情行为到探讨爱情本质。其他演讲辩论把爱情以及情人不由自主的、强烈有力的行为作为先决条件。承认了“爱情的存在”^③后，当务之急便是了解双方应怎样行动。如果恋人试图达到“销魂”状态，应用什么方法，以何种形式，到什么程度，借助于何种劝导方式，给予什么爱情的承诺。被爱者应该以何种方式，在何种条件下，经过何种拒绝和考验后，才作出让步。举止行为问题，是以爱情存在为基础的。现在，狄欧蒂玛和苏格拉底讨论的对象是爱本身、爱的本质和爱的本源，究竟什么使之如此强烈，什么推动它如此执著、如此疯狂地

① 参看柏拉图的《会饮篇》，184 e，185 b。

② 同上，196 c。

③ 拉拉丁：《斐多篇》，244 a。

向它的目标前进：“什么是爱？其特征是什么？其作用结果是什么？”^①这是一个本体论的问题，不再是道德的问题了。所有其他讨论者谈话的方向都是赞美或批评爱情，把爱情讨论的通常论题是探寻合适的行为，以及详细描述求爱的艺术。反思的首要对象是举止或相互间行为的准则。柏拉图把这个问题撇在一边，至少是暂时撇在一边，提出了爱情是什么的问题。^②

以这种方式提出这个问题，首先意味着，讨论的对象被替换了。狄欧蒂玛指责苏格拉底——实际上，是在他之前所有的颂词作者——从被爱者（ton eromenon）身上寻求爱情问题的答案，责备他们因此让自己盲目迷恋于被爱男童的魅力、美貌和完美，错误地把他的优点归于爱情本身。狄欧蒂玛认为，只能从爱情的本质中而不是从爱情的对象中发现爱（to eron），探查他本身的状况。^③苏格拉底针对《斐多篇》开头两段反对赞美爱情的谈话，就灵魂说作了大段讲话。他也提到，在寻求爱的真谛时，应把目标对准恋爱者。但是，由于讨论对象被替换，后果是，关于爱情的颂词将不得不面临变成仅仅是一种“赞美词”（同时对于恋爱者和被爱者的赞美）的危险；将不得不讨论（像在《会饮篇》中）爱情的“中介”性、爱情的不足（因为爱本身不具备它期望的美丽的东西），由爱产生的贫困和创造力、无知和知识的根源；还将不得不讨论（像在《会饮篇》中）遗忘和回忆天上的印象这二者是如何在爱情中混合的，以及通向爱情目的的漫长的受难之路。

（二）从男童的荣誉问题到热爱真理的问题。像狄欧蒂玛所说的应该把注意力从被爱对象转移到恋爱原则上，并不意味可以闭口不谈被爱对象的问题，正相反，当恋爱原则初步形成后，以后整个发展过程便是决定爱情存在时爱的，究竟是什么。但是，一篇文章如果旨在确定爱情

① 拉拉图：《斐多篇》，201 a。

② 在斐多的谈话之后，苏格拉底指出，讲话者必须“了解他所谈主题的真正道理”（拉拉图：《斐多篇》，259 e）。

③ 拉拉图：《斐多篇》，259e。

的本质而不是赞美被爱者，它提出关于爱情的问题所见的术语将同以前的有所不同。

在传统讨论中，问题的起点是恋爱对象。提出的问题是：被爱者是什么样的人，他应该是什么样的人？——他不仅应拥有美貌，还应具备高尚的灵魂，良好的教育，洒脱、高贵、勇敢、充满男子气概的性格——何种形式的爱情对于他及爱他的人都是高贵的？人们对于被爱者和他的天性的爱慕决定了问题的形式和严肃的风格，但是，柏拉图提出的问题显示出，他先反思爱情本身的本质，然后在此基础上真正决定爱的对象。狄欧蒂玛告诉苏格拉底，爱情不应追逐多情者易于依附的美丽的东西，而应该孕育精神产物，通过冥思，从爱的真谛中，从绝对纯净中，从“形式的绝对统一”中，悟出“纯粹的美”。在《斐多篇》中，苏格拉底本人也揭示了，如果灵魂的记忆力很强，可以记住它在天国里见到的情景，如果灵魂被强大的动力推动着，如果灵魂排除了不纯净欲望的干扰，它会怎样紧随着被爱的对象，仅仅因为后者反映并模仿了爱本身。

我们确实发现，在柏拉图的言论中有这样一个论题：应该爱男孩的灵魂，而不是爱他们的肉体。然而，柏拉图既不是第一个、也不是最后一个说这话的人。古往今来，人们谈论爱情时，常要谈到这个论题。由于各人的严格程度不同，结论也有所不同。这一论题始于苏格拉底，色诺芬把它推向了极端。使柏拉图的观点与众不同的，不是他把灵与肉一分为二，而是他用以证明肉体的爱逊色于灵魂的爱的方法，他的这一观点不是基于被爱男童的高贵品质，而是恋爱者本身的优秀品德（他对于不朽的追求，对于纯净美的向往，对于天国印象的回忆），这决定了他恋爱的性质和形式。此外，柏拉图没有在堕落的肉体的爱与高尚的灵魂的爱之间画出一条清晰、确定、不可逾越的界线（这一点在《会饮篇》和《斐多篇》中都显而易见）。尽管同追求美相比，肉体的满足地位低下、不足挂齿，尽管肉体的欲望有时会具有很大的危险性，因为它会妨碍或阻止对美的追求，但肉体的欲望并不总是被排斥或被诅咒的。根据《会饮篇》中的著名公式，从一个美丽的肉体，到其他美丽的肉体，再

上升到在“人的活动”中，在“行为准则”中，在“知识”中找到的美，这一运动过程连续不断，直到最后，人们看到了“美的汪洋大海”。^①《斐多篇》中也有同样的观点。有的人没有屈从于肉体，柏拉图赞扬了他们灵魂的勇气和完美；也有的人为了荣誉而不是为了哲学而生活，他们屈从于自己的激情，偶尔“做了那种事”，但是，柏拉图没有允诺惩罚他们。当他们的灵魂离开肉体，他们在凡界的生活已经结束时，他们可能会发现失去了翅膀（那些仍旧是“自己的主人”的人则没有失去翅膀）。因此，他们不会被迫永远在下界航行；两个恋人会结伴在天堂之下旅行，直到“由于他们的相爱”^②。而重新获取他们的翅膀。柏拉图认为，真正的爱的基础不是排斥肉体，而是超越对象的表象，是对于真理的追求。

（三）从恋爱双方不对称的问题转向爱情的融合问题。公认的社会习俗以为，性爱来自恋人方面，至于被爱者呢，他不能和主动者一样主动，人们很可能期望他成为一个同追求者步调一致的依附者，一个 Anteros。但是这种反应的性质产生了问题：被爱者的反应和追求者的反应不可能完全对称；被爱男童要回报的，是追求者的善意，他的优秀行为，他的温柔的关怀和他的模范榜样，他的欲望和快感则占次要地位。只有等到狂热的爱情逝去，年龄平息了激情，排除了种种危险，这时，两个朋友才能完全平等互惠。

但是，如果性爱是到达真理的途径，那么，只有在被爱者也被同一性爱力量推向真理时，恋爱双方才能再度结合。在柏拉图的性爱说中，被爱者不能安于被动的地位，只是等待接受——这里用交流这个词（因为他是被爱的）——他所需要的忠告和渴求的知识。他完全应该成为恋爱关系中的主动者。事实上，这就是《斐多篇》第三段讲话最后部分中，讨论重心由求爱者转移到被爱者的原因。苏格拉底已经描述了求爱

① 柏拉图：《斐多篇》，210 c—d。

② 柏拉图：《斐多篇》，256 c—d。

者为赢得他的爱人而经历的长途跋涉，忍受的炽烈情感，遭受的艰难困苦，以及为赢得对他属下的控制而不得不进行的艰苦斗争。现在，他把注意力转向了被爱者。这个少年男子的伙伴们也许已经使他相信，向追求者让步是没有好处的；不管怎样，他同意与求爱者作伴，后者在他身边使他欣喜若狂；他感到欲望高涨而精神振奋，灵魂开始生长出翅膀和羽毛^①。当然，他仍不了解他向往的东西的真实本质，也不知道用何种词语来表达他的情感；但他“伸出手臂，抱住了他的情人，亲吻了他”。^②这一时刻至关重要：“求爱术”要求爱情双方不均衡，但这里，“爱的辩证法”需要恋爱双方完全一致地行动。爱情对于双方都是一样的，因为这一行动把他们引向了真理。

（四）从被爱者的优秀品质到追求者的爱情和智慧。在求爱术中，作出种种努力的是求爱者，虽然人们期望他能保持自我，但很显然，爱情的巨大力量使他奋不顾身。他遭到的抵抗来自被爱男童的荣誉感、自尊以及男孩在拒绝时所表现的合乎情理的执拗。当性爱被看作通向真理的途径时，在这条爱情之路上走在前面的人，即真正地倾恋于真理的人，最能帮助另一个人，防止他堕落于各种低级的享乐中。通晓爱情的人也会成为精通真理的人，他的任务就是教导被爱者战胜自己，变得“比本身更坚强”。在爱情关系中，把爱情同真理相联，其结果是，一个新的形象出现了：引导者的形象逐渐取代了求爱者的形象，并且，由于这个人物能完全控制自己，从而把这场游戏的性质彻底改变了，角色也不同了，他建立了放弃性快感的原则，使自己成为所有渴望真理的年轻人的恋爱目标。

《会饮篇》最后几页描写的苏格拉底同亚尔西巴德，格罗康的儿子卡密德，迪奥克利斯的儿子欧西德谟斯，以及许多旁人的关系^③，很可

① 同上，259 e。

② 柏拉图：《斐多篇》，255 e—256 a。

③ 柏拉图：《会饮篇》，222 b。关于苏格拉底和性爱的关系，参看 P. 亚多的《精神修习与古代哲学》（*Exercices spirituels et philosophie antique*）第 69—82 页。

能便是这种真理引导者与真理追求者的关系。在这些关系中，角色的分配完全颠倒了。是男童们，那些美貌、有许多追随者的少男们，迷恋上了苏格拉底。他们亦步亦趋紧随着他，试图引诱他，非常愿意表示对他的好感，以换取他的智慧的珍宝。他们处于追求者的位置，而他，这位肉身丑陋的老人，则处于被追求者的位置。但是，他们不知道。苏格拉底仅在能够拒绝他们诱惑的前提下接受他们的爱。这并不意味，他对他们没有欲望或爱，而意味着，他被真正的爱的力量推动着，他知道应该怎样真正地去爱那必须被爱的真理。亚尔西巴德在著名的“考验”期间，发现了这一点。狄欧蒂玛以前说过，他（指苏格拉底）是在爱情问题上最聪明的人。所以，真理引导人的智慧（不再是少年的荣誉）既是真正的爱的对象，也是使人免于“让步”的原则。

在这一段中，苏格拉底被赋予传统的圣人形象所具有的力量：肉体的耐久力，抵制感官刺激的能力，摆脱对于肉体的注意、集中所有灵魂力量的能力^①。但是，我们应当理解，这些力量在这个相当特殊的性爱游戏中非常有效，它们保证苏格拉底在这场游戏中能控制自己，使苏格拉底有资格成为年轻人追求的最高爱情目标，同时也使他有资格成为唯一能把他们的爱情引向真理的人。在爱情游戏中，已有多种不同的控制形式（求爱者试图控制被爱者，被爱者试图逃避这种控制，并且，利用他的拒绝，反过来控制求爱者），苏格拉底又介绍了另一种控制形式：由真理引导者行驶的主导权，他拥有这权力，因为他善于控制自己。

这样，我们可以从三种观点出发来看柏拉图的性爱说。首先，它是一种回答希腊文化中固有的成年男子与男童关系问题的学说，这个问题就是给后者快感应到什么程度的问题。从这个角度看，柏拉图的回答似乎比以前有关爱情的争论，或色诺芬论词中假托“苏格拉底”的话，更复杂，更详尽。事实上，柏拉图是这样解决爱情对象的问题的：把有关被爱者的问题转回到关于爱情本身性质的问题；把爱情关系的结构变为

① H. 焦里的《柏拉图的逆转》（*Le Renversement platonicien*），第61—70页。

爱情同真理的关系；把爱情对象增为两个，即被爱者和堕入情网者；转换被爱的年轻人的角色，使他爱上知晓真理的人。从这一点上，我们可以说，柏拉图的性爱说圆满解决了阿里斯托芬寓言提出的问题，因为它赋予后者以真理的内容。它揭示了同一爱情怎样能使一个人同时既热爱男童又珍惜友情。在恋爱实践中，*erastes* 和 *eromenos* 之间，即情人和爱人之间的不对称、不均衡、对抗和躲避，这些一直使二者关系困难重重的因素，已不再是理所当然的事了。换一句话说，双方可以各自按完全不同的过程，采用完全不同的形式，实施完全不同的规则，来发展他们的关系。爱情的发展过程成为真理引导者向少年男子传授智慧的意义的过程。

但是，柏拉图的性爱说——这里指的是学说的另一面——把真理问题作为一个最基本的问题引入爱情关系中，完全不同于前人的说法，这是很明显的。以前的学者认为，一个人必须抛弃享用快感的欲望。恋人的任务是认识使他迷狂的爱情的真实本质，完成这一任务，事实上他就达到了他的目标。柏拉图对于阿里斯托芬疑问的回答改变了后者给予的答案。柏拉图的答案是：一个人在另一个人身上寻求的不是他失去的一半，而是同他的灵魂相连的真理。因此，他必须做的有关伦理方面的事便是发现并且毫不松懈地牢牢抓住蕴藏在他的爱情中的与真理的联系。这样，我们了解了，柏拉图学说怎样试图摆脱通常那种围绕恋爱对象以及给予爱情程度提出问题的方法，以达到开辟一种围绕情人和他知晓的真理提出关于爱情问题的新方法的目的。

柏拉图描述的苏格拉底的性爱说，确实讨论了在爱情讨论中常见的问题。但是，苏格拉底没有着手给合适行为下定义。合适行为指的是，情人提供了许多很有价值的服务，爱人应该拒绝他的情人多长时间，才能使二者的力量达到平衡。苏格拉底试图决定，情人应作出什么样的自我改善，什么样的努力和工作，才能激发并建立起同真理的联系。他没有试图一锤定音地画出一条界线，区分什么是可尊敬的，什么会带来耻辱，而是试图描述欲望的发展过程，在这过程中经历的困难、起伏和挫

折。欲望的发展最终引向欲望的本质。《会饮篇》和《斐多篇》表明了一种以求爱技巧和承认被爱者自由为基本结构的性爱说，过渡到一种以情人的禁欲和追求真理为中心的性爱说，问题就此被替换了：在反思快感的享用时，它讨论的题目是快乐和快乐的力度，怎样通过自我控制保证正当的爱情实践和正确分配快感。柏拉图性爱说关心的是欲望，通过了解欲望的真正目标（即真理）而使欲望达到目标。节制（*sōphrosynē*）的生活，即《法律篇》中描绘的那种生活，是一种“在一切方面都是温和的、有着淡淡的痛楚和轻柔的快感、有着适度的欲望和不甚疯狂的爱情”的生活。^①这一观点也就是说，通过自我克制，有节度地享用快感。《斐多篇》描述了灵魂的长途跋涉和为爱情而进行的艰苦奋斗，指出，灵魂将收到来自上天的奖励，将演习“有条不紊的养身之道”，因为灵魂是“她自己的主人”，她善于把握尺度，她已“降服了恶的力量，解放了善的力量”^②。但是，灵魂只有在同真理保持一种双重联系的情况下，才能战胜欲望，这双重联系，一是灵魂同欲望本身的联系，二是灵魂同欲望的目标，即真理之间的联系。

这样，我们看到，从这里开始，问题中心转向了欲望之人。这并不意味着柏拉图的性爱说，突然地、永远地同关于快感及快感享用的伦理一刀两断。相反，我们发现，后者在不断发展、不断改变着自身，但是，以后对于性行为的置疑是从性欲灵魂和对性的秘密的解释上提出来的。对于这一变化，源自柏拉图学说的思想传统起了很重要的作用。

这一有关男童的哲学反思暗示了存在一个历史的悖谬。这种男性间的爱情，更准确地说，成年男子对少年男子和青少年的爱情，在以后很长一段时期内遭到猛烈的抨击。然而，希腊人却认为这是合法的。我们乐意以此证明，希腊人在这一领域极为自由。然而，正是在这种男子同性恋关系上，他们说，需要采取最严厉的节制态度。虽然他们也讲到在

① 柏拉图：《法律篇》，V，734 a。

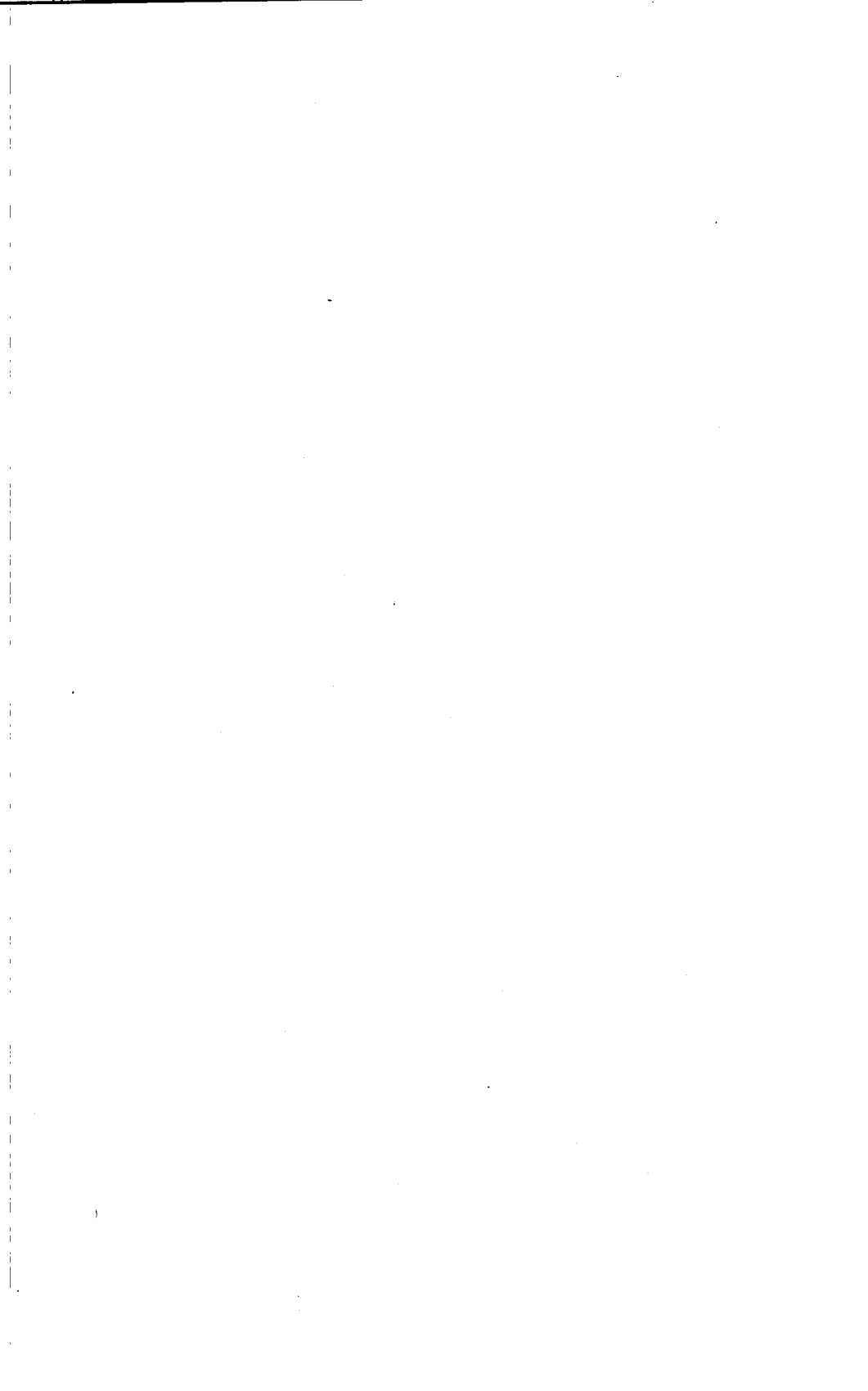
② 柏拉图：《斐多篇》，265 a—b。

健康问题上要节制，也讲到要维护婚姻秩序，在后二者问题上的节制显然远不像前者那么急迫。我们可以肯定，除了在少数几种场合下，他们并不责备或禁止男子同性恋。但是，正是在反思对于男童的爱的基础上，构成了“无限定节制”的原则，克己的理式（苏格拉底以其成功地抵制诱惑的行动作了一个好榜样），和认为这种克己本身具有很高的精神价值的观点。我们乍一看会很惊奇地发现，在希腊文化和同少年男子的同性恋中，形成了一种反对与少年男子同性恋的性伦理学的一些主要因素。这一新的性心理学依据的是以前提到过的原则：有关在恋爱关系中双方对称、互惠的要求；经历长期艰苦的与自我斗争的必要性；真正的爱情本身逐步净化的过程；把自己看成一个充满欲望的人。

假如我们设想与少年男子的同性恋导致对这种爱的禁止，或哲学特有的模棱两可性只有在要求制止这种恋爱的情况下才承认这个现实，那么我们就忽略了至关重要的一点。我们应该记住，这种“禁欲主义”并不是用来驱除与少年男子的恋爱，相反，是用来仿效这种恋爱，并且通过提供形态和方式，维护它的存在。但是，事实是，这种禁欲主义将完全禁欲定为标准，优先考虑的是欲望的问题，因此它引用的要素不是很容易能从围绕怎样正确享用快感的伦理学中找到。

（选自【法】福柯《性史》，

张廷琛、林莉、范千红译。）



第十六讲 性史

[法] 福柯

米歇尔·福柯 (Michel Foucault, 1926—1984), 法国著名历史学家、社会学家、哲学家和后现代思想家, 法兰西学院院士。著有《癫狂与文明: 古典时代的癫狂史》(1961)、《诊所的诞生》(1963)、《词与物》(1966)、《知识考古学》(1969)、《规训与惩罚》(1975) 和《性史》三卷 (1976、1984、1984) 等。

性史

[法] 福柯

【编者按：本篇是作者名著《性史》第二卷的结论。作者讨论了古希腊学者特别关注的休养生息之道、家政管理之法和追求性爱之术这三个中心论题，以及从中发展出来的生活的艺术、行为的艺术和享乐的艺术。】

在日常生活领域里，古希腊学者们特别留意休养生息之道、家政管理之法和追求性爱之术三个方面。在颂词里，他们详细地描述了这些生活习俗。无论是在日常生活中，还是在理论讨论中，希腊人都把性行为作为一个伦理问题来考虑。他们认为性活动要适度，因此，他们试图决定什么样的性活动才是适度的。

这并不是说，大多数希腊人只从这三点发现性快感。我们可以发现，在他们留给我们的文学作品中，存在着大量其他的论题和成见，但是，我试图把讨论范围控制在指令性的颂词里。这三个中心论题是所有论题中最主要的。希腊人根据简朴克制和严格要求的生活准则，从这三个中心论题中，发展出生活的艺术、行为的艺术和享乐的艺术。

初看一下，我们会得到这样的印象：这三种互不相同的思想方式同以后基督教社会中苦行的思想方式极为相似。有人认为，非基督教思想

对“性自由”的习俗持宽容态度，而紧随而来的基督教社会的道德观则阴沉压抑、约束性很强，二者根本对立。这种看法至今仍有很大的市场，在某种情况下，我们忍不住想要指出这一看法的错误。事实上，我们必须承认，严厉苛刻、并被严格执行的适度性爱原则，很显然，并非起源于基督教时代，也不是起源于中世纪后期，甚至也不是起源于希腊罗马时代最严厉的时期，如斯多葛时期。早在4世纪，就形成了以下这种观念：性活动极其危险，且本身代价昂贵，同失去生命本源密切相关，因此非常需要谨慎地、节制地进行性活动，以阻止不必要的纵欲。我们又发现，那时期还存在一种婚姻关系模式，要求夫妻双方都避免从“婚外”寻求快感。我们还发现这样一个论题：成年男子必须摒弃一切同少年男子的肉体关系。一项笼统的、节制性活动的原则，一种性快感可能是罪孽的怀疑，一条严格、忠诚的一夫一妻制婚姻的设想，一种绝对贞节的理想，所有这些，构成了一座性生活的模式。显然，希腊人没有照此模式生活。但是，不正是那些在他们当中形成的哲学、道德和医学观点，构成了一些基本原则，以后的道德观——尤其是基督教社会的道德观——重兴了这些原则？然而，我们不能停留于此。两种法规从表面形式上来看，可能极为相似，但这恰恰显示了禁令的乏味和单调。社会允许什么样的性活动，禁止什么，同赞成什么，反对什么，是一回事，但是，性活动是怎样开始成为、接着怎样被承认、最后怎样正式成为一个道德问题，则完全不是一回事。

在希腊思想中，性行为是一种 *aphrodisia*，是发生在力量竞技场上的快感行为。我们已经看到了，性行为是怎样成为希腊伦理活动的一部分的。如果要人们承认这些活动符合理性，符合道德，还需采用一种适度、适时、适量和抓住有效机会的策略，这一策略的最终目标是让求爱者达到严格的自我控制的境地，达到至高、至善、至美的境界，这样，求爱者即使在左右他人时，也能发挥出比本身具有的更大的力量。求爱者需要加强自我约束，这意味着他需要培养克己的作风。然而，这不是一条每个人都必须遵守的普遍法则，而是一种高尚的行为风尚，那些

希望生活得最优雅、最充分的人会严格按照这些原则生活。如果有人想要给那些构成我们的性道德观的几大主题（快感是危险邪恶的领域，必须坚持实行一夫一妻制，同性间不可有性活动）找个来源，把它归之于那个虚构的、叫作“犹太—基督教”道德观的东西，是个错误，而从中寻求跨越时空的禁律或永久的法律形式，则是更大的错误。希腊哲学过早地对性活动的严肃性问题进行讨论，而性活动的严肃性并不植根于一条在不同历史阶段以不同的压制形式出现的、不受时间限制的法律。它属于一种历史，这种历史，比起规范变迁的历史来，对于理解道德经验的变迁要具有更大的决定意义。这种历史，是一种“伦理”史，被作为对与自我的关系的形式的详尽说明。这种说明使个人将自己建构为伦理行为的主体。

从希腊思想中发展出了自我行动的三大艺术，自我的三大技艺，即饮食学、家政学和性爱学。如果不能说他们各自提出了特殊的性爱伦理，那么，至少可以说，它们提出了独特的适度性行为的观点。希腊人在详细分析节欲的要求时，不仅没有试图规定一个束缚每个人行为的法则，也没有试图把性行为变成一个在所有方面受制于一组唯一的原则的有机整体。

饮食学中也有适度原则。它的定义是：适量、适时地享用快感（aphrodisia）。要做到适度，主要要注意“恰当的时间”，以及身体的不同状况与季节变化的关系。这一规定从本质上揭示了人们对于暴力的恐惧，对于精疲力竭的厌恶，以及对于个人生存和后代延续的双重忧虑。家政学中的适度指的不是婚姻双方的相互忠诚，而是指丈夫为了保证妻子的利益，对妻子行使权威时享有的某种特权。在家政管理中，适度的目的不是要抓住合适的时机，而是要在整个一生中，保持某种适合于家庭生活的等级制度。为了维护这一制度的持久，男子必须惧怕一切过度的行为，在指挥别人的时候做到自我克制。最后，性爱学中的适度又属另一种类型。适度原则尽管没有要求人们完全、简单地弃绝一切性欲，但我们可以发现它的意图所指，它的理想是摒弃所有与少年男子的

肉体接触。性爱学中的时间观念，和同身体条件、婚姻状况相关的时间观念极不相同。这是因为，性爱延续的时间飞逝而过，却不可避免地将人引向近在眼前的死亡。至于说激发出性爱适度论的那种关注，是出于对青少年男子气概及他们未来作为自由人的地位的尊重。这已不再是一个人怎样掌握自己的快感的简单问题，而是了解一个人在克制自己，同时真诚地爱上别人的时候，怎样允许别人拥有自己的自由的问题。柏拉图的性爱论正是在考虑同少年的恋爱关系时提出有关爱情、摒弃快感以及认识真理三者之间复杂关系的问题的。

回忆一下 K. J. 多佛尔写的一段话将有助于我们了解希腊文化：“希腊人既没有继承也没有发展这样一种信念，即神力向人类展示了节制性生活的一系列法则；他们没有倡导节欲的宗教组织，面对比他们的文化更悠久、更丰富、更复杂的文化，即与他们的文化差异甚大的文化，希腊人可以自由自在地选择、改变、发展——最重要的——“革新”^①。他们把性行为当作一个道德问题来考虑，不是为了考证它本身，证明它的正确性，也不是为了制定强加于每个人头上的禁令；而是为了建立一种——为占人口极小部分的自由的成年男子——生存美学，即把自由看作权力游戏的艺术。他们的性爱伦理学（我们自己的性爱伦理学部分来源于此），建立在一个非常严厉的、充满不平等和限制的系统上（尤其在同妇女和奴隶的关系上），但这一思想的基本问题，是一个自由人如何行使自由——他的权力的形式——和认识真理的关系问题。

如果我们俯瞰一下长时期以来伦理史的发展及其变化，我们首先会注意到重心的转移。显然，在古希腊思想中，同少年男子的关系是最微妙、最敏感的问题，是思考和分析最活跃的中心，也是最需要实施节制的地方。纵观性爱学缓慢的演化过程，我们可以看到，这个重心还移到其他地方，逐步地，移到妇女身上。这并不意味着与少年男子的同性恋已不复存在，人们已不再谈论它，也不意味着人们已不再对此提出问

① 参见 K. J. 多佛尔的《希腊同性恋》，第 203 页。

题，而是，妇女及同妇女的关系受到了更多的注意，论题或为贞洁，或为婚姻的重要性，或为夫妻双方对称与互惠的关系。从 17、18 世纪开始，问题又一次转移，这次从妇女转到肉体上，转到孩子的性问题上，概括地说，转到性行为，它的正常状况与健康的关系上去。

在发生这些变化的同时，原先散布于享用快感的各种不同的“艺术”中的因素，趋于某种形式的统一，出现了一种教义上的统一。其中一部分是由圣奥古斯汀提出的。这种统一把死亡、不朽、婚姻和对真理的追求纳入同一个理论体系，并使之概念化。还有一种“注重实际”的统一，这种统一将不同的生存艺术的中心定为自我解剖、净化的过程，以及对性欲的斗争。因此，性活动问题的焦点已不再是快感以及享用快感的美学，而是欲望和净化欲望的解释学。

这一变化是所有一系列转变的结果。我们有材料证明，这些转变的开端，甚至早在基督教发展之前，在公元一二世纪的道德家、哲学家和医生的思想里，已经有了这些转变的迹象。

（选自 [法] 福柯《性史》，

张廷琛、林莉、范千红译。）

第十七讲 性科学

[法] 福柯

米歇尔·福柯 (Michel Foucault, 1926—1984), 法国著名历史学家、社会学家、哲学家和后现代思想家, 法兰西学院院士。著有《癫狂与文明: 古典时代的癫狂史》(1961)、《诊所的诞生》(1963)、《词与物》(1966)、《知识考古学》(1969)、《规训与惩罚》(1975) 和《性史》三卷 (1976、1984、1984) 等。

性科学

[法] 福柯

【编者按：在这篇文章中，福柯对西方的所谓“性科学”提出质疑，将其与中国、日本、印度、罗马以及阿拉伯社会中的“性爱艺术”作了对比，并且认为二者是相互对立的。】

如果大家同意以上两点^①，我想大家也会说三个世纪以来关于性的话语不是稀少了，而是增多了；如果说它自身带有禁令和忌讳，那么它还从根本上确保对一切性犯禁的强化和引进。这一切在本质上只是起到了一种防卫作用。大家这样谈论性话语，发现在引入性犯禁的同时它已经释放缓解、分离开来，其实这只是在掩饰性：一种遮遮掩掩的话语和一种离散的回避。至少在弗洛伊德之前，关于性的话语——包括学者和理论家关于性的话语——也是一再对自己谈论的对象遮遮掩掩。我们可以利用所有这些言谈的对象、细小的设防和详尽的分析，从中一步步地勾勒出难以忍受的和非常危险的性真相。大家要求根据纯洁的和中立的科学观点谈论性，这一事实本身就很有意思。事实上，这是一门懂得如何规避的科学，因为在无法或拒绝谈论性本身时，它特别关

① 即话语煽动和性倒错的插入两个问题。见福柯《性经验史》，第二章，余碧平译，上海人民出版社2000年版。——编者注

注性的偏差、倒错、特殊的反常、病理学无法对付的障碍和严重的病态。这同样是一门本质上服从于道德律令的科学，它是以医学规范的形式重复了这些道德律令的。说真的，它到处引起恐惧。它把影响一代代人的臆想出来的罪恶王朝归因于性的些微波动。它向全社会证实羞怯的人的偷偷摸摸的性习惯和最冷僻的小小性怪癖都是危险的。它还认为在享用奇特的性快感之后就是死亡：个体的死亡、一代代人的死亡和人类的死亡。

它因此与一种立场坚定却又会泄露真情的医学实践联系在一起，不停地表白自己的厌恶之情，急于得到法律和舆论的支持，它宁愿听命于秩序的权威，而不顺从于真实的要求。在最好的情况下，它不由自主地表现出率真，但是在大多数情况下，它甘愿自欺欺人，与自己的斥责的对象沆瀣一气，既不可一世，又卖弄风情。它留下了一整套病态的淫猥话语，这是 19 世纪末的特点。像伽尔尼耶、布耶、拉杜塞特这些法国医生都是没有名气的淫猥话语的记录者，而罗里纳则是色情诗人。但是，在这些暧昧的快感之外，它还要其他权力。它把自己打扮成健康律令的最高权威，在新的防菌话题下，重提过去对性病的恐惧，同时收集进化论者的伟大神话，把它们与最近的公共卫生制度扯在一起。它声称要确保社会团体的物质活力和道德特性，许诺淘汰有性缺陷的人、变性的人和性退化的人。它还借口生物学的和历史的迫切要求，证明国家种族主义是正当的和迫在眉睫之事，并且把它们植根于“真理”之中。

一旦比较这些人类性经验的话语和同时代的有关动物与植物的繁衍的生理学，我们会立即发现两者之间的差异。它们在基本理性方面显得单薄，谈不上有什么科学性。在知识的历史发展中，它们被单列出来。它们形成了一个混乱的奇特区域。在整个 19 世纪里，性内在于两种完全不同的知识记载中：一类是有关生物繁衍的生物学，它依据普遍的科学规范不断地向前发展；另一类是性医学，它服从的是与前者完全不同的构成规则。在这两类知识之间，没有任何交流和相互建构。与第二类

知识相比，第一类知识只是扮演着虚幻的遥控角色：一种整体担保。在这种整体担保的庇护下，各种道德障碍、经济的或政治的抉择和传统的恐惧都能够再次被写入统一和科学的词汇之中。这一切就好像存在着一种对有关人类的性及其相互关系和影响的理性话语的根本抵制。这种水平差意味着这种话语的目的不是说出真相，而只是阻止真相在此出现。对于生物繁衍的生理学与性医学之间的差异，我们不能仅限于认识到一种科学不平等的发展或一种理性形式的水平差，还必须看到另一点。前者属于一种支持西方科学话语体制的宏大的认知意愿，而后者属于一种非认知的僵化意愿。

不可否认的事实是，19 世纪有关性的学术性话语不仅浸透了天真和轻信，还有一贯的盲目：拒绝睁眼看和倾耳听。但是，它拒绝去看、去听的东西其实已经被大家展现出来了，或者已经被我们说出来了。因为它只是没有认识到与真理的根本关系的基础。规避、阻止进入真理以及遮掩真理：这许多局部的策略通过遮遮掩掩和最后关头的迂回，给予了认知的本质意愿一种吊诡的形式。不愿认识，这也是求真意愿的一次变故。夏尔科的萨尔佩特里耶精神病院是一个例证：这是一部庞大的观察装置，有检查、询问和实验的功能，但是它只是一台煽情设备，可以当众表演，有着小心借助乙醚或戊基硝酸盐来表演病态发作仪式的场所，有着对白、接触、抚摸和医生用一个手势或一句话所引发或抹去的姿势之间的相互作用。它还有着一套等级森严的人马，他们窥伺、组织、倡导、记录和报告，累积了一个金字塔般的庞大的观察记录与文件库。然而，误解机制正是在这一走向话语和真理的煽情基础上起作用的。因此，一旦在公开咨询中碰上“那个”问题，夏尔科就用手势打断谈话；而且，顺着那些记录病人们对性的叙述和演示，以及医生对性的观察、探询和诱导的卷宗，我们经常会发现有关性的内容逐渐被抹去，那些公开发表的观察记录更是完全略去了有关

性的内容。^①在这一历史中，重要的不是这些人对性视而不见或充耳不闻，也不是他们诊断错误，而是他们围绕着性和针对性建立起了一个规模庞大的展示真相的机器，尽管它在最后关头又会掩盖真相。换言之，重要的是，性不仅仅是有关感受和快感、法律或禁忌的事情，还是有关真实与虚假的事情。性的真相成了本质的、有用的或危险的、珍贵的或可怕的东西。简言之，性已经被构成为一种真相赌注。因此，需要弄清楚的不是弗洛伊德或其他某个人发现的新的理性入门，而是 19 世纪留给我们的这一“真相与性的相互作用”的逐渐成形（和转型），虽然我们对它有所改变，但是这丝毫不能证明我们已经摆脱了它。误解、规避和迂回只在这一说出性真相的奇特事业的基础上才是可能的。这一事业不是起始于 19 世纪，尽管那时的“科学”规划已经赋予它一种独特的形式。相反，这一事业是一切变态的、天真的和狡黠的话语的柱石。长久以来，性知识似乎一直陷在这些话语之中。

在历史上，存在着两种展示性真相的宏大程序。

一方面，像中国、日本、印度、罗马、阿拉伯—穆斯林等许多社会，都有一套“性爱艺术”（ars erotica）。根据性爱艺术，真相是从快感中抽象出来的，它被理解成实践和经验。理解快感不是从一种允许和禁止的绝对法律出发，也不是以有用性为标准的，而是首先对快感自身而言，根据快感的程度、特别的质量、延续的时间和在身心中的影响来认识快感。为了从内部煽动性和扩大它的影响，这一知识最好应该逐渐地返回到性实践中。因此，这就构成了一种必须保密的知识，不过，它保守秘密不是因为对其对象不名誉的猜忌，而是出于最大限度地保留它

① 例如参见布尔纳维勒，《萨尔佩特里耶精神病院的图片集》，第 110 页及以后各页。我们还可以在萨尔佩特里耶精神病院里找到夏尔科未整理的医疗手记，它们比起公开发表的文献，在这一点上要清楚得多。煽情和省略的相互作用在此清晰可见，这里有一段记录 1877 年 11 月 25 日诊治过程的手稿。对象是一个正在挛缩发作的女精神病人，夏尔科先用手、后又拿棍棒的一头顶住她的下部性器官，从而止住了病人的发作。不过，一旦他抽回棍棒，病人又复发，于是他让病人吸入戊基硝酸盐来加速发作。这样，病人就恳求性棒，言辞间毫无掩饰，她说：“有人把发狂得以继续的阳具拿走了。”

的必要，因为根据传统，一旦泄密，它就会失去影响和价值。这样，与保密大师的关系就成了举足轻重的事情了；只有他才能够用秘密传授的方式引导弟子逐步接受性知识及其严肃性。这一传授艺术所产生的功效比起让弟子照着他的单调乏味的秘诀去做要大得多，它应该会让弟子恍然大悟，从而获得老师赐予的恩惠：绝对控制肉体、独一无二的愉悦、忘却时间和限制、获取长寿的配剂、驱除死亡及其威胁。

至少，根据这第一种途径，我们的文明没有“性爱艺术”。相反，它是唯一实行“性科学”（*scientia sexualis*）的文明。或者，确切地说，为了说出性真相，在许多世纪中发展出一套套纳入到不同于秘授艺术和教授秘密的权力—知识的严格形式之中的程序：它着重的只是坦白。

至少，从中世纪以来，西方社会一直把坦白作为人们期盼真理展现的主要仪式之一。1215 年拉特兰会议颁布的忏悔圣事的管理条例和随后忏悔技术的发展，在刑事审判中诉讼程序的衰落、罪状考验（誓言、决斗和上帝的判决）的取消和审问与调查方法的进步，皇家政府愈来愈多地介入违法案件的审查以致牺牲了私下和解的做法，以及宗教裁判所的建立，这些都促进了坦白在世俗权利和宗教权利的秩序中发挥核心作用。“坦白”一词及其司法作用的演变就表明了这一点：通过“坦白”，其他人就赋予坦白者社会地位、身份和价值，换言之，“坦白”就是一个人确认自己的行为或思想。长久以来，个体是通过其他人和表明与其他人的关系（家庭、忠诚、保护）来证实自己的，然后大家根据他能够或应该谈论他自己的真实情况的话语来确认他。坦白真相已经内在于权力塑造个体的程序之中。

不管怎样，从各种考验的仪式、传统权威作出的保证、见证以及观察和演示的学究程序来看，坦白在西方已经成为了最受重视的展现真相的技术之一。从此，西方社会成了一个特殊的坦白社会。坦白的影响无处不在：在法庭上，在医学中，在教学中，在家庭关系中，在恋爱关系中，在最平常的关系中，在最庄重的仪式上。大家坦白自己的罪行，坦白自己的罪恶，坦白自己的思想和欲望，坦白自己的过去和梦想，坦白

自己的童年，坦白自己的疾病和不幸。大家还努力准确无误地说出难言之隐，公开地或私下地向自己的父母、教师、医生的爱人坦白。至于无法向他人启齿的快感和痛苦，大家会自我独白，或者写进书中。大家坦白，或者被迫坦白。当坦白不是出自自愿，或者是出于某一内在命令使然，那么它就是被迫的，即大家把它从荫蔽的精神中或肉体中强行驱赶出来。中世纪以来，拷问就像阴影一样伴随着坦白，当坦白者想回避时，拷问就会助其回答：这是一对黑色双胞胎。^①像最温柔的慈爱一样，最血腥的权力也需要忏悔。西方人已经变成了坦白的动物。

无疑，这也在文学中引起了某种变化：人们从以英雄叙事或“考验”勇敢和健康的奇迹为中心的叙述和倾听的快感转向了一种以从自我的表白出发无止境地揭示坦白无法达到的真相为任务的文学。由此产生了另一种哲学思考的方式：不仅在自我之中，在某个遭遗忘的知识中，或者在某一原始的踪迹中，而且在对自我的拷问中探寻与真理的根本关系，因为对自我的拷问可以通过许多瞬间印象给出基本可靠意识，现在，坦白的责任从许多不同的角度被传递给我们，从此它与我们深深地混为一体，以致我们不再视之为约束我们的权力所为。相反，我们以为，作为我们自身秘密的真相“要求”的只是展现出来。如果它达不到这一点，那么这是因为有一种压抑约束了它，这种权力以暴力压迫它，它要最终被坦白出来，只能付出一种解放的代价。一旦被坦白出来，权力也就默不作声了。真相并不属于权力秩序，而是处于一种与自由的原始亲缘关系之中。这些都是“真相的政治史”必须推翻的哲学的传统主题。它指出真相本质上不是自由的，错误也不是；真相的展现完全浸透了权力关系。坦白就是一个例证。

为了让对言论和思想的审查和禁止起到基本作用，我们必须用这种坦白的内在技巧来约束自己。为了相信我们自由地谈论长期以来在我们

① 希腊法律已经把拷问和坦白联成一对，至少对奴隶是如此。罗马帝国的法律扩大了它的应用范围。这些问题将在《真理的权力》中被再次提出。

的文明中一再被重复的必须说出我们是谁、我们做了什么、我们记忆所及、我们遗忘的内容、我们掩盖的内容、被掩盖的东西、我们没有考虑到的对象和我们不想思考的对象的重要律令，我们必须形成一种颠倒的权力表象，这是一代代西方人从事的巨大工作，旨在造成——其间，其他形式的工作都是为了确保资本的积累——人们的奴性。我的意思是指，它把人们塑造成具有双重意义的“sujets”（臣民和易患病的人）。我们可以想见，在13世纪初叶，要求全体基督徒遵守每年至少一次的跪下忏悔自己一切的错误的律令是多么过分。我们还想到，七个世纪之后，一个无名的基督徒在大山脚下遭到了塞族人的抵制。他们的首领要求他写出自己的生平。当他拿着几页皱巴巴的纸，在黑夜中潦潦草草地写完之后，塞族人连看也没看，只是对他说：“重新开始吧，说出真话。”那么，大家非常强调的语言的著名禁忌真的必须让人们忘掉这一坦白的千年桎梏吗？

然而，自从基督教忏悔出现之后，直到今天，性是忏悔的首要材料。也就是有人说的隐秘。但是，它是否就是大家以非常特殊的方式坦白出来的东西呢？是否掩盖性的责任只是坦白性的义务的另一面（愈是精心掩盖性就愈显得坦白性是非常重要的，就愈是要求一种严格的坦白仪式和承诺一锤定音）？在我们的社会里，从近几个世纪的发展来看，性是否就一直处在从未变质的坦白体制之中呢？我们在前面谈到的把性纳入话语之中和异质性的播撒与增强也许是同一展布的两个要素。因为其中心要素坦白是真诚地叙述性的特殊性，所以这两个要素就借助坦白联结起来。在希腊，真相和性是通过身体之间传递重要知识的方式在教学法形式中联系在一起的，性是这些知识传授的工具。但是对于我们来说，真相和性是通过必须详尽地说出个人隐秘的方式在坦白中联系在一起的。但是这一次，却是真相充当性及其展现的工具。

但是，坦白是一种话语的仪式，其中说话主体与叙述内容的主体是一致的。它也是一种在权力关系中展现自身的仪式，因为我们坦白时至少要有一位说话对象，他不仅是对话者，而且还是督促坦白、强迫坦

白、鉴定坦白和介入坦白，以便评价、惩罚、原谅、安慰和调和坦白者的权威。在坦白仪式中，真相是从为了表现自己而必须扫除的障碍和抵制中证实自己的。最后，在坦白仪式中，唯一的陈述活动是独立于它的外在后果的，它在陈述主体那里引起了内在的变化：它宣布他是无辜的，它让他赎罪和纯洁了，它让他减少了自己的错误，它让他自由了，它许诺他获得了拯救。在许多世纪里，性的真相至少本质上是处于这一话语形式之中的。它不再处于教育形式之中（性教育局限于各种普遍的原则和审慎的规则），也不再处于知识传授的形式之中（这本质上仍然是一种对性保持沉默的实践，而且增长见识或者成熟起来的活动只是让它成为笑料或者野蛮的东西）。不难看出，这种形式是与管理“性爱艺术”的形式相去甚远的。在内在于自身之中的权力结构的支配下，坦白话语无法像在“性爱艺术”中通过主人的最高意志自上而下，而是来自下面，像一种被迫的交代，通过几种不可推卸的限制，突破压抑或者遗忘的束缚。话语认定的隐秘与它必须说出的对象的高昂代价、少数安心享用它是无关的。而是与话语不为人知的猥昵及其一般的淫猥分不开的。它的真理不是由权威和它所传承的传统来担保的，而是由说话者与说话内容之间的联系和话语属性决定的。相反，控制的权威不是在说话者的一边（因为他是受到限制的），而是在屏息聆听者的一边，不是在知道和作出回答的人的一边，而是在不去了解而去质询对象者的一边。这种真理话语最终不再对接受话语的人，而是对摆脱话语的人产生了影响。我们和这些坦白出来的真相一起远离了有关快感的知识传授及其技术与神秘主义，我们也不再属于一个把性的深奥知识纳入秘授之中的社会，而是属于一个围绕着隐秘的缓慢泄露来获得关于性的深奥知识的社会。

直至今日，坦白一直是支配真实的性话语生产的基础。不过，它已经经历了巨大的变化。长期以来，它一直被紧紧地束缚在忏悔的实践之中。但是从清教主义、反改革运动、18世纪的教学法和19世纪的医学出现以来，它逐渐地摆脱了自身仪式的区域性和专一性，向四处传播。

人们把它运用到一系列的关系上：儿童与父母、学生与教师、病人与心理医师、犯人与专家的关系。在大家的眼里，坦白的动机和结果已经多样化了，其形式也是如此：有拷问、咨询、自传、书信等。它们被记录、抄写、收集在文件中，发表和评论。但是坦白如果不是向其他领域敞开，那么至少是向浏览其他领域的新的方式敞开。它不仅仅是要说出性活动是怎么回事，还要在它之和围绕着它恢复解释它的思想、伴随它的观念、印象、欲望、内在于它之中的快感变化及其特性。毫无疑问，社会第一次倾向于煽动和理解个体快感的隐秘。

于是，坦白的步骤向四处播撒，它们的限定呈多样分布，它们的范围也扩大了：它逐渐地构成了一种性快感的庞大档案馆。长期以来，这个档案馆随着自身的建成不断地被忘却。它不留痕迹（基督教的忏悔就是这样要求的），直到医学、精神病学和教学法出来把它巩固起来为止：先是康帕和萨尔兹曼，随后卡恩、克拉夫特·埃平、塔尔迪厄、摩勒、哈维洛克·埃利斯小心地召集了所有性不协调的平庸的抒情诗人。这样，西方社会开始对它们的快感进行没完没了的记录。它们为此建立起各种标本，并且加以分类。它们还把日常缺陷描写成奇怪的现象或者是激化的结果。这是一个重要的时期。当然，嘲笑 19 世纪的精神病学家并不难，因为在描述“道德犯罪”或“遗传器官的偏差”时，他们又夸张地为自己理应说出的粗话道歉。而我却想向他们的严肃性表示敬意：他们具有历史事件的意义。在这一时期里，最独特的快感都被要求去掌握有关自身的真实话语，后者必须与谈论身体和生命的话语——科学的话语联结在一起，而不再与谈论罪恶和拯救、死亡与永恒的话语联结在一起。于是，发生了语言地震，产生了一种不可能的事物：一种科学—坦白（une scienceavcu），一种依靠坦白仪式及其内容的科学，一种以这种多样的和固执的强迫索取为前提的、以坦白说出口之事为目标的科学。当然，这是令人难堪的。当科学话语必须承担起所有这些低级话语时，人们不论在什么情况下都会厌恶在 19 世纪里被高度制度化的科学话语。还有理论上和方法上的悖论：对构成一种主体科学的可能

性、内视的有效性、生存的自明性或意识的自我存在的冗长讨论无疑回答了在我们的社会中真理话语的功能的内在问题。即我们能够把根据旧的法律的和宗教的坦白模式进口的真理生产和根据科学话语的规则进口的对隐秘的强迫索取联结起来吗？我们同意有些人认为的，性真相在 19 世纪里通过一种可疑的障碍机制和一种话语的核心缺陷被空前严格地忽略了。这里，缺陷不再是指话语的缺乏，而是指太多的话语，即话语不断的增加与重复，不论在什么情况下，它都介入到两种真理生产的样式之中，坦白的步骤和科学的推论。

因而，我们最好是不再统计 19 世纪使得性真理的话语得以繁殖的错误、幼稚和道德主义，而是弄清这种对性的认知意愿（它规定了现代西方人的特性）让坦白仪式在科学调节的图式里发挥作用的步骤：我们是怎样最终用科学的形式构成了这种巨大的和传统的性坦白的强制要求的呢？

1. 通过一种“让人开口说话”的临床规范：把忏悔与检查联结起来，把自我叙述和一整套可以辨识的符号与症状联结起来，把审讯、严谨的调查表、催眠与重复回忆、自由联想联结起来。这些方法都是把坦白程序纳入到广为接受的科学观察的范围之内。

2. 通过一般的和播撒的因果性公设：必须坦白一切和能够拷问一切，这两者是根据性被赋予一种取之不竭的和多样的因果权力的原则来证实自己的。性行为中最为隐秘的事件——无论是偶然的，还是反常的，是内亏的，还是过度的，应该能够在一个人的整个生存过程中产生各种最富变化的结果；几乎所有的病症或肉体的不适都被 19 世纪认为至少是某种程度的性的原因所造成的。从儿童的不良习惯到成人的病症、老人的中风、神经疾患以及整个种族的退化，那个时代的医学编织出了一整套性的因果关系之网来解释它们。这在我们看来，也许有一点不可思议，但是，关于性是一切事情的原因的原则则是一种技术需求的理论本质：即在科学的实践中启动坦白的程序，其中坦白既要彻底，也要详尽和持之以恒。因为性带有无穷无尽的危险，所以人们必须对性进

行详尽的审问。

3. 通过性本身内在的潜在性这一原理：如果说必须通过坦白的技术来获得性的真相，那么这并不是仅仅因为它难以启齿，或者说受到要保持体面的禁忌的警告，而且还是因为性的功能晦暗不明，因为它在本质上飘忽不定，其能量与机制不易观察，因为它的诱发力量也是部分地隐藏着的。通过将它与科学话语相结合，19世纪改变了坦白的方式；它不再只是关注说话的主体所要掩藏的是什么，而且关注对于说话者自己来说什么东西掩藏了起来，这些东西只有通过坦白活动才能逐渐显现出来。而且在坦白中，询问者与被问者各就各位。作为性经验的本质的潜在性原则使得人们有可能把对人们艰难坦白的督促与科学实践结合起来。因为性真相隐藏了起来，所以必须用力把它揭示出来。

4. 通过解释的方法：如果说人们必须坦白，那不只是因为听取坦白的人有权力原谅、安慰和指引，而且还因为如果想获得科学上的有效性，坦白者与听取坦白的人之间的这种关系便是产生真理的工作的必经之路。性真相并不只是存在于通过坦白把它以完整的形式揭示出来的说话者的身上。它的构成分为两个部分：它显现在说话者身上，但是不完整，而且很盲目，只有在聆听者的身上才变得完整。说出性真理晦暗不明的真相，这是聆听者的任务：他必须通过对坦白内容的分析来揭示坦白。听取的人并不只是一个宽容大师和进行判决或开释的法官；他将是真理的主人，他的作用是进行解释。关于坦白，他的权力不仅是在坦白之前要求对象坦白，或者在坦白之后作出判决，而且是要根据自己的分析来建构真理的话语。在19世纪里，坦白不再是一种考验，而是一种符号，性变成了一种有待解释的东西。这样，19世纪就有可能让坦白的程序在科学话语的正规形式之中运作。

5. 通过对坦白效果的医学化：坦白及其效果的获取被重新规范为医疗活动的事情，这首先意味着性的领域已不再仅仅用错误或罪愆、过度或犯禁等观念来说明，而是根据正常与病态的体制（它只是对其他体制的转换）来分析。人们第一次界定了一种性的病态。性表现为一种极

为脆弱的病理范围，是其他疾患反应的表征，同时又是一种特殊病性学的中心。这些病情包括本能、偏向、意象、快感与行为等。这还意味着坦白将从医学干预中获得意义与必要性，它为医生们所需要，成为诊断的必要条件，而且在治疗中效果明显。如果及时跟适当的人讲，并且通过既是它的持有者又是应该对它负责的人来讲，真理便恢复了元气。

让我们从几个大历史的角度来看。我们的社会在与性爱艺术的传统决裂之后，便被赋予了一种“性科学”。确切地说，它一直在完成产生真实性话语的任务，并且艰难地让古代的坦白程序适应科学话语的规则，从19世纪发展起来的性科学自相矛盾地将强迫彻底坦白的奇特仪式作为自己的核心，而这种仪式在基督教的西方国家曾是产生性真相的首要技术。从16世纪开始，这种仪式渐渐地从忏悔圣礼中脱离出来，并且经过心灵的引导与良心的指引——道德手段——转向了教育、成人与儿童的关系、家庭关系、医学以及精神病学。无论怎么说，150年以来，一种产生真实的性话语的复杂机制被建立起来了。它横跨了一个很长的历史时期，因为它把古代的忏悔律令与医疗问诊的方法联系了起来。正是通过这一机制使得作为“性经验”的这个东西能够表现为性的真相及其快感。

性经验：它是构成性科学的并且与缓慢发展起来的话语实践相关联系的事物。这一性经验的基本特征，并不在于它说明了一种多少为意识形态歪曲了的表象或一种由禁忌造成的误解；它们对应于一种必须产生性真相的话语的功能性要求。性经验处于一种坦白技术和一种科学话语的交叉点上，在这里大家必须找出一些宏大的调节机制（问诊技术、因果关系的前提、潜在性原理、解释的规则、医学化的律令）。因而性经验被定义为“本质上”是一个容易受到病理过程感染的领域，因此要求治疗或规范化手段的介入；它是一个意义有待分析的领域；一个被特殊机制所掩盖的过程；一个许多不确定的因果关系的焦点；还是一种必须同时揭发和听取的含糊的言语。正是话语的“结构”——我指的是它们固有的技术，其运作的必要性，它们所采用的策略，它们背后的权力效

果——正是它而不是表象的系统，决定了它们说出的东西的根本特征。性经验的历史——即作为真理的一个特殊领域在 19 世纪发生作用的历史——首先必须从话语历史的观点来研究。

为此，让我们提出一个一般的理论假说。19 世纪发展起来的社会——无论它是人们所说的资产阶级社会、资本主义社会或工业社会，并没有对性采取根本拒绝承认的态度。相反，它将整个机器都运作起来，以产生真实的性话语。它不仅谈性，强迫人人谈性；而且还系统地阐述性的规范真理。它好像要怀疑性里藏着一种根本的秘密，好像它自己需要这一真理的产生，好像重要的是性不仅要被纳入快感的结构之中，而且被纳入有序的知识体制之内。于是，性逐渐成为重点怀疑的对象，具有渗透在我们的行为与生活的普遍的和令人不安的意义，它成了罪恶的威胁向我们袭来的必经的脆弱之处；成为了我们每个人都带在自己身上的恶的断片。它是一种一般的意义，一种普遍的隐秘，一种无所不在的原因，一种永无休止的恐惧。因此，在这一性的

“问题”（有双重意义，作为询问与置疑，以及作为对坦白的需要与整合到理性范围的需要）中，出现两个互相关联的过程：我们要求性讲真话（然而，由于它是秘密的，不了解自己，所以我们把讲述那最终被揭示并解释的性的真相的任务留给了我们自己），我们要求它将我们的真相告诉我们，或者说，要它说出我们认为自己在直接意识中拥有的这一四处潜逃的关于我们自己的真理。我们通过破译它所告诉我们的内容而将它的真相告诉它；它则在释放那些潜逃的东西的过程中将我们自己的真相告诉我们。几个世纪以来，从这一互相作用之中缓慢地形成了一种关于这一主体的知识；这不是关于主体的形式的知识，而是有关分裂的也许是决定他的东西的知识，而且这种知识使得他对自己一无所知。这也许可能出人意料，但是如果考虑到基督教的忏悔与法律的坦白的漫长只史，想到在西方这么重要的作为坦白的知识—权力的形式所经历的转换与变迁：作为坦白的关于主体的科学规划一直围绕着性的问题而旋转，而且圈子愈收愈紧，那么我们就不必为此而感到吃惊了。主体

中的因果关系、主体的无意识、存在于其他了解隐秘的人身上的主体的真相，还有在他自己身上的并不为他所知的知识，所有这些都在性的话语中找到了展示自己的场所。然而，这并不是由于性自身内在的自然属性，而是出于内在于这一话语之中的权力策略作用的结果。

毫无疑问，性科学是与性爱艺术相对立的。但是有必要指出，性爱在西方文明中并未完全消失，而且在人们建立一种性科学的运动之中，它也未消失。在基督教的忏悔之中，尤其是在良心的指导与检查中，在精神统一和对上帝之爱的寻求中，也有一套属于性爱艺术的程序。通过秘密传授的途径接受老师的指导，强化自身的体验，直至全身每个部位，借助伴随自身的话语提高效能。着魔与迷狂的现象在反改革的天主教中经常出现，这无疑是这种肉体的微妙科学内在的性爱技术所无法控制的效果。我们必须追问，自从19世纪以来，性科学——在它那冠冕堂皇的实证主义的伪装下——是否至少在它的某种方向上作为一种性爱艺术发挥作用。也许这种真理的产生同样受到科学模式的威胁，但是还增殖、强化，甚至创造了它自己的内在快感。人们常说，我们已经没有能力想象出任何新的快感。但是我们至少可说是发明了一种完全不同的快感：追寻快感的真相的快感，了解真相的快感，发现并揭示真相的快感，看它与讲它时它迷惑或虏获其他人时魅力显现的快感，在隐秘中吐露真情时的快感，诱使它公开化时的快感，这些都是关于快感的真实话语的特别快感。与我们对性经验的认识联系在一起的性爱艺术的最重要的因素，不能到医学允诺我们的健康的性经验这一理想中去寻找，也不存在于完美强劲的性经验这种人文主义梦想之中，尤其不能到性高潮的激情与生物能的美妙感觉中去找（这些只不过是它的正常使用）；而必须到与性真理的产生相联系的快感的增殖与强化中去找。人们撰写与阅读的学术著作，咨询与检查，回答问题时的痛苦及自己的话被人解释后的愉悦，所有对自己和对别人讲过的故事，为了追寻性真相而对丑闻表现出那么多好奇心与信任（尽管有点颤巍巍的），以及付出高昂代价换来的跟任何善于聆听的人低声诉说丰富的隐秘幻觉的权利，即西方人精

心培育了好几个世纪的巨大的“分析快感”（从最广泛的意义上说）。所有这些构成了一种性爱艺术的散漫片断，它们通过坦白与性科学这些载体隐秘地传播出去。我们是否应该认为我们的性科学只不过是性爱艺术的一种特别的微妙形式？它是否好像被丢失的传统在西方的纯化形式呢？或者，我们是否应该认为所有这些快感都只不过是性科学的副产品，一种用来支持它的无数努力的奖赏呢？

无论如何，我们的社会出于各种经济的原因对性旅行的压抑的权力假说，看来过于狭隘了。因为上述初步的探讨已经揭示了一系列增强和深化的现象。小心地按照权力的需要使话语增殖，五花八门的性得以巩固，建立各种机构，它们不仅易于隔离它，而且可以刺激它、激发它，把它构成为人们关注话语和快感的中心，逼迫之后的坦白结果及随之而来的合法知识体系与多重快感系统的建立。这些现象涉及的与其说是一种排除或拒斥性的消极机制，不如说是一种性的话语、知识、快感和权力的交织网络的展现。它也不是一个执著于将野蛮的性推回到无法企及的黑暗地带的运动，而是一种过程，它把性播撒在事物与肉体的表层，激发、表现性，让它说话，将它植根于现实之中，命令它说出真相：多样性的话语、顽固的权力以及知识与快感之间的相互作用都传递着一种闪闪发光的性。

难道所有这一切都是幻觉吗？难道这只是走马观花的印象？在它背后难道还有需要仔细观察的同样大型的压抑机制吗？在这些依稀难见的、忽明忽暗的东西之外，我们就不必再找到总是说“不”的阴暗的法则吗？答案只能来自历史的探讨。我们要探讨过去 300 年来性知识形成的方式；以它为对象的话语增殖的方式；以及最终导致我们为这些话语想要产生的真相付出了极其高昂的代价的原因。或许，这些历史的分析最终会澄清这一粗略研究提出的看法。但是，我将尽可能地坚持开头提出的假说，这就是，这些权力与知识、真理与快感的展开，这些完全不同的压抑机制，不是被迫处于次要地位，也不是衍生出来的。而且，压抑无论如何不是根本的和决定性的。因此，我们必须严肃对待这些机

制，颠倒分析的方向，不接受人人承认的压抑，不忽视我们应该知道的东西，而是从这些积极的机制入手，只要它们产生知识、增殖话语、激起快感、创造权力，并且考察这些机制产生与运作的条件，设法弄清相关的禁律或掩藏的事实对这些机制来说是如何分布的。总之，这就是确定这一认知意愿中内在的权力战略。就性经验来说，这就是要建立一种认知意愿的“政治经济学”。

（选自〔法〕福柯《性经验史》，
余碧平译。）

第十八讲 女性的爱情

[澳大利亚] 格里尔

杰梅茵·格里尔 (Germaine Greer, 1939—) 是著名的澳大利亚女作家、记者和著名的女权主义活动家。著有《女太监》、《完整的女人》等。

女性的爱情

[澳大利亚] 格里尔

【编者按：本篇选自作者名著《女太监》。作者从女性主义的角度出发讨论了爱情与自恋的关系、爱情与家庭的关系、男性与女性在爱情上的区别、平等与爱情的关系，以及美与真的统一。】

如果据说是爱情化身的上帝存活在男人的想象中，那是因为他们创造了他。无疑，他们的想象中有着一一种神圣的爱情，尽管不可能在实际生活中找到一个范例。“上帝就是爱”，这个说法在充满仇恨的场合像吠陀经文一样不断被人重复，因为它似乎是一种生活的法则。没有爱，就不会有世界。如果一切都是死神而没有爱神，那就什么生命也不可能产生。欲望是一切运动的原因，而运动是一切生命的特征。宇宙是一个过程，它的秩序就是变化。无论我们把它称之为赫拉克里特之舞，音乐，或质子与中子永无休止的双人舞的领域，我们的各国文化都有一个关于创造性运动的概念，它由欲望推动，又受到死亡和热力学的第二定律的抑制。各种公式法可以在任何时候接近有关它的知识，因为力图为了能够进行理性思维的大脑而对这种原动力加以控制并使之定形的规律必须永无穷尽地予以公式化。能量、创造、运动与和谐、发展等等，这一切都是在爱的护佑下，在爱神的领地上发生的。死神跋涉其后，它把

房内收拾好，封疆划界，图谋一统天下。在混乱无序的状态中，人类依然相爱，尽管时时产生想限制爱和利用爱的冲动。爱情劝使他们宣誓，建造房屋并最终将他们的激情转向义务。

当神秘主义者说上帝就是爱，或当阿莱斯特·克劳利^①说“爱情就是法律”之时，他们所指的爱并非女人的命运。其实，不少柏拉图主义者都认为，女人根本不会爱，因为她们在肉体上、智力上、社会地位上甚至容貌上都逊于男人。在弱者和强者之间是不可能有爱情的，因为弱者不可能把爱情从私利中解放出来，无论它是追求安稳还是争名逐利，而且由于低人一等，他们也理解不了强者身上值得爱的那些才能。另一方面，由于强者不可能以对一个弱者的爱而降低自己，因此，他的感情总是带有纡尊降贵的色彩，或者带有心理变态和自我鄙薄的特征。爱情的合适主题是恋爱双方的平等地位，因为爱情的精髓就是相互爱慕，劣等的东西不可能产生出比自身更伟大的东西来。男人一看见他自己的形象，便认了出来，并且由于恰当而又无可非议的虚荣心对之产生了爱情。这种爱情是基于理解、信任和共同结合之上的。各个共同体，从最小乃至最高的团体，都是由爱情所形成的。它是可行的社会结构的唯一基础，因为它反映了共同的利益。社会是建立在爱情之上的，但国家并非如此，因为国家是一群具有不同、甚至不可调和的共同利益的少数派别的集合体。正如一个想控制住年龄不同、性别不同的兄弟姐妹的父亲一样，国家也必须使互相争斗的集团之间产生和谐，但凭借的不是爱情，而是外在的纪律。男人对与之迥然不同的人的感觉是迷恋和兴趣，一旦新奇感消失，这两种东西也会消失，接着便会感到性格不合。我们社会中受缚于男人的那些女子气的女人目前就处在这种情况下。她们刻意把自己塑造成使男人着迷的与众不同的样子，结果只是与众不同而已，孤立无援地生活在一个感到无聊、抵触情绪很强的人的房里。

从生命产生的最早时刻起，人类的爱情就与自恋紧密相连。一个把

① 克劳利（1875—1947），臭名昭著的英国巫师，曾出版过几本这方面的书和几本诗集。

他自己和外部世界视为相同之物的婴儿会爱上一切东西，直到他学会了害怕受害。因此，如果你把他扔进海里，他是会游泳的，他在母亲的子宫尚未变得过于像人的时候，也曾在那里浮游来着。婴儿接受现实，因为他没有自我。

那位主持我出世的安琪儿说：

“小东西，你一身都是欢乐和快活，你去爱吧，不必靠世上的任何东西。”^①

即便在他的自我形成期间，他也必须学会根据他与别人和别人与他之间的关系来理解自己。他的自尊心受的伤害越大，他对同伴的看法就越低，而他的自尊心越膨胀，他就越期望从朋友那儿得到更多的东西。这种关系一向为人理解，但并非总是引起适当的重视。当亚当在伊甸园中看见夏娃时，他便爱上了她，因为她是由他自己形成的，她的骨骼来自他的骨骼，她比为供他享乐而创造的任何动物都更像他。他对她产生的欲望是一种爱恋他自己这类人的行为。这种扩散的自恋一向被认为是爱情的基础，不同的是，在男女关系中，人们断定男人的热情是因为女人身上迥然不同的东西而产生的，因此，这种种差别被夸大了，直到男人与不同种族，不同信念，不同肤色的其他男人，比与生活在他们自己环境中的女人的共同性更多。男人的兄弟情谊的原则就是这种自恋性的原则，因为产生这种爱情的理由是认为，我们应该认识到，我们在全世界都是一样的。

只有当迥然不同的人治好了男人的近视，也只有当男人意识到，他与爱斯基摩人，孟加拉的乞丐和搞同性恋的黑人比他与X太阳系上有智力的生命形式更有共同之处时，男人的兄弟情谊才可能成为现实。不过，我们不欲将爱情的名字给予有着共同兴趣的人之间的关系，如足球

① 选自威廉·布莱克的诗。——原注

运动员和音乐家，特别当他们都是同一性别时，更其如此。不用爱情来描述此种关系，我们就可以忽略肉体的表示和行为而不计。如果丹尼斯·罗投球时拥抱诺比·斯代尔斯，我们可以容忍此举，因为这不是爱情。如果肯尼·巴勒尔在舞台上向阿尔伯特·金送去一个飞吻，我们便可以庆幸自己学会了如何接受飞吻。丈夫夜夜都去酒馆，他妻子可不会对自己说，他爱朋友甚于爱她，尽管她内心愤愤不平，虽然她自己也是个不忠的人。

关于适婚年龄的人是否能够和睦相处的争论，乃是产生于对平等相爱原则一种行之有效的理解，但是，不难看到，在爱好、书籍和电影等上的共同兴趣并不能弥补男女之间在其他方面所保持的巨大鸿沟。我们可能会感到震惊地注意到这样一些劝告，它要女孩子学会男孩子的爱好，装着对他们喜欢的东西发生兴趣，从而引诱他们上钩。无论如何，男人真正的爱始终围着与他地位相等的男同伴转，尽管性欲也许是他的女人享有的天赋特权。男性的结合可从 *similes inter pares*^① 之间的这个简单的原则中找到解释，那也就是爱情。另一方面，女性由于被阉割而将感情集中在她的男同伴身上，面对她的同类也无能为力。由于她全部的爱都导向寻找安稳感，不是寻找她的后代，就是寻找她残废而恐惧的自我，她不可能指望在她的同类中找到爱情，她知道她们虚弱而不合适。女人不可能爱，因为自恋方面的缺陷，她们在看到同类时并不感到欢乐。事实上，她们爱使用化妆品和遮饰物，这最好不过地说明了女性的不稳定在破坏自然和合适的自恋中所起的作用，这类诡计女人没有一个不意识到的。那些令人作呕地吹嘘自己如何热爱自己同类的女人（女同性恋除外，因为她们必须发明她们自己的理想爱情），她们通常与这种爱情有着莫名其妙的关系，亲密到了无以复加的地步，同时却又不忠，不可靠，充满了紧张，无论这种关系多么紧密，又多么持久。

我们可以说男人有兄弟情谊，也可以伪称还有女人的姐妹情谊，但

① 拉丁文，势均力敌的同性。

我们知道这是办不到的。根据民间传说，女人只要聚在一起就会讲她们小团体中一个缺席成员的坏话，她们还会继续这样干下去，因为她们太清楚一旦她们不在就会产生的后果。本来这是当玩笑话说的，但正如有关婆婆的玩笑话，它是有事实根据的。女人并不匆匆赶去地方酒馆，她们不会像男人那样找种种借口，如搜集钱币，会老校友，或半心半意的体育活动，为的是大家能够聚在一起。在女人聚会的夜晚，她们毫无表情地袖手旁观，看着她们的男人互相拥抱，瞎胡闹，在一旁互相评论说，他们都是些长不大的孩子。她们对伙伴之间的爱情一无所知。她们不可能以这种轻松自然、天真无邪的方式相爱，因为她们不可能自爱。我们坐在靠墙的桌边所亲眼看到的，实际上是一群戴了假面的奴仆，为了避免被人看出破绽，她们打扮起来，身穿象征地位的外部标志，围裙脱掉了，身上洒了香水，明明只感到疲倦，却要装出一副悠闲自得，轻松自如的模样。对于她们之中的任何人，整个晚上只可能发生一桩事，那就是她可能会迫使丈夫对她大献殷勤，或者亲眼看到别人对她如此，以这种方式来破坏在她身边发生的风流韵事。假若男人不把他们的女人抛弃给她们自己的团体，谈话还是在男人与男人之间进行，还带着一种女性味儿。开的玩笑是男人的玩笑，活动以及关于活动的奇闻逸事也只属于男人。如果从同性恋关系中榨出来的性欲不是完全排他地集中在她身上，一个女人便会认为她有理由抱怨了。谁也不会抱怨说，她有性无爱，而他有爱无性。只有这样才对头，任何其他的样子都会令人吃惊。

希望并非人类心中唯一永恒的东西。爱情也在那儿时时露面，不邀自来。对于同类自发产生的仁慈感情仍然不时使我们变得高尚美好——这并不表现在与安稳感和所牵涉的谄媚奉承的奖赏的关系上，而表现在当义务和强迫不在考虑之列时，会出现的信心和合作的奇怪事件上。这种奇特的自由爱情的例子刊登在《人物》杂志的通信栏上：

18年前，我和丈夫搬进了我们的第一座房子。两周后，我们的邻居搬到了隔壁。我们觉得他们待人相当冷淡，他们反过来也对我

们不大感兴趣。

但是，多年来，我们一直为他们搬到我们隔壁住的那一天而祝福。我们分享了幸福的时光。他们是我们女儿的教母和教父。当事情变得最糟的时候，他们总是来到身边给予帮助。

如今，他们给了我们最好的赞美。我丈夫最近换了工作了，我们不得不搬到200英里以外的地方去。这次分手真叫人难舍难离。我邻居的丈夫没有说再见，而是也换了工作，他们也跟我们一起搬了家。

尽管我们现在不再是邻居，但我们之间只隔着5分钟的路程。这种友谊真正经受住了时间的考验。

这种非凡的情况的确罕见，因为家庭关系本身就有一种反对这种家庭外感情的倾向。每当一个男人对一个陌生人吐露心曲，他都要重申爱情会联合全人类的话。诚然，他是在以语言吐露他的心曲，但同时他又受到鼓励，期望别人产生兴趣和同情，而他通常都能期望得到。听他谈话的人感到不能把自己的标准强加在他的知己的行为之上，他第一次体会到了另一个男人的感情。以这种方式传递的并非总是忧伤和淫思，有时也会传递出欢乐和骄傲。我还记得有一次，一个卡车司机跟我讲他的妻子，说她如何性感，如何聪明，如何疼人，又如何美丽。他给我看一张他妻子的照片，我惭愧得羞红了脸，因为我以为会看到一个具有雕塑美感的人儿，没想到看到的女人以时髦的标准衡量，是个相貌平平，穿着差劲的胖子。读小说、看戏、看电影，这其中有一半的意义是要运用我们对同类的同情能力，它常常淹没在实际社会存在中的五花八门的控制和强迫中。就这一次，我们不再鄙视卡米尔或嫉妒朱利叶，我们甚至会理解弑君或奸母的行为。这就是爱情。

伙伴之爱是基于互相理解以及互相交流之上的。爱情教我们说话，而死亡堵住我们的嘴巴。所有的文学，无论多么具有谩骂的性质，都是一种爱情的举动，而所有形式的电子交流都证实了理解的可能性。它们环绕全球时的实际能力至今尚未被完全理解。在统计学家、政治家和其

他的职业愤世嫉俗者以及专门制造死亡的人的争论范围之外，一个尼日利亚比夫拉地区儿童的眼中有着一种明确无误的启示。不过，当电子传播媒介满足我们对同类的爱的同时，我们的生活环境却以近亲的血缘关系来代替激情。

如果我们能举出一种可以达到的理想爱情，它可能会类似马斯洛描述的那种只存在于自我实现的人格之间的关系。这也许是一种相当危险的均势：当然，秩序和文明的力量会直接产生反作用，从而限制自我实现的可能性。马斯洛把他的理想人格描绘成对现实具有更好的感知力——即赫伯特·里德^①所称的天真之眼，就像那不力图摒弃现实的孩童的眼睛。他们与现象世界的关系不受他们个人想利用或被它们利用的需要制约，而是由一种想要观察并理解它的愿望所统治。他们没有厌恶，未知的东西不会使他们受惊吓。他们没有戒心，也没有感情。唯一值得后悔的原因是懒惰，发脾气，伤害别人感情，偏见，嫉妒和艳羡。他们的行为纯出自然，但符合自主的道德准则。他们的思维以问题为中心，而不是以自我为中心，因此，他们除了日常关心的事情以外，常常有一种从事某种事业之感。他们的反应指向现在而不是怀旧或期望。尽管他们并不因负罪感、恐惧或其他强迫形式而信教，但宗教的体验，按弗洛伊德的话来说，就是那种浩瀚的感觉，对他们来说比对那些传统信教者更容易获得。自我实现中的根本因素是独立，对文化适应的抵制。

他的话宣布为“自私”赐福，这种健康有益的自私源自一个强大的灵魂——源自一个强大的灵魂，属于它的是高级肉体，美丽，成功，使人耳目一新，它的周围的一切都成了一面镜子——柔软的、循循善诱的肉体，那个舞蹈者，他的比喻和缩影就是自我欣赏的灵魂。

尼采《查拉图斯特拉如是说》

^① 里德（1893—1968），英国诗人、批评家。

这里面有一种潜在的危险，那就是过度的独立或绝对的怪癖。不过，这种人更能够给予爱情，如果罗杰斯关于爱情的一番话可以相信的话，他说：“我们爱一个人只能爱到不受他威胁为止。”我们的自我实现的人也许可以自称，他能够爱所有的人，因为他不会受到任何人的威胁。当然，环境会限制他爱一切人的可能性，但如果这种人一生只愿过一夫一妻的生活，那这肯定只会是偶然。对于那些只想受人主宰，被人利用，或确立任何形式的强制性的共生关系的人，他可能是个不能令人称心如意的伴侣。由于自我实现的人比其他的人少得多，因此一般来说，自我实现者都找不到良伴。马斯洛对自我实现者的性行为曾有一段颇为出人意料的评论：

我发现健康者的爱情还有一种特点，他们没有将男女的角色和个性明确地区分开来。也就是说，他们并不断定女性被动，男性主动，无论在性交、爱情或任何事情上，都是这样。这种人非常确信他们的男性或女性，因此他们并不在乎承担异性角色的某些方面。特别值得注意的是，他们可以成为既被动又主动的情人……常见的二分法常以自我实现的方式得到解决，以这个方式为例，这种二分法之所以显得正确，只是因为人们还不够健康。

马斯洛所表现的不过是一种偏见，它偏袒的是某种人格结构，这无非是试图在爱欲与文明之间达成妥协的又一种方式，不过，我们也都参与了这种在起作用妥协过程。马斯洛的话至少指出了一种可供我们行动的方向，而不仅仅是对精神分析学如果达到目标之后人格会成为什么样的理论进行描述，直到目前为止，精神分析学甚至还没有对等待中的世界宣布它的目标或证明它的合理，“让我们的灵魂回到我们的肉体，**让我们自己回到我们自身**，这样克服人类自我异化的情境”。

马斯洛在例举自我实现的人格时，曾包括了一些女人，这颇令人吃

惊，但却是事实。但这毕竟是可以预见的，即使我关于女人适应文化的论点是正确的。在某些方面，阴柔气十足的女性典型的作用过于明显，对许多女人来说完全不可及，因此很容易遭到抵制。你需要很大的勇气和独立精神，才能决定设计你自己而非社会回报给你的形象，不过，你越往前走，事情就会越容易。当然，一个决定走自己路的女人会发现她的心理条件作用根深蒂固，但她至少可以辨认出它的作用并加以抵抗，而男人则会发现他正受着更巧妙的欺骗。一个决定不要任何条件就当情妇的女人可能会发现，由于她抗拒企图“驯服”她的努力的程度太高，她的关系会相对较容易地破裂，她的朋友们所持的看法通常会在男方一边，因为他做事公平，他爱她，等等，她同别人的滥交关系产生于她经常不断的性欲要求，柔情蜜意和对人们的兴趣，这通常不与强迫性的滥交关系或不能不答应别人的要求区别开来，尽管它从根本来说是不同的。她的爱情常常会受到她对之最温柔的人的贬低，她的自尊心也许会受到很多直接的攻击。这类压力不可能完全不发生效力。即便一个女人不因它们而抑制自己的行为，她也会发现自己在以某种别的方式反抗，本来想表现得自然点，却不料怒气冲冲，等等，诸如此类的事。她也许会限制自己只以写作来捍卫滥交关系，甚至可能著书立说，论述女人。（哼！）

为了爱情的缘故，女人必须摈弃我们社会提供给她们的角色。作为性功能衰萎、不稳定、劣等的生物，她们绝不可能以慷慨的方式去爱。柏拉图式爱情的理想，即将爱欲视为宇宙间具有稳定一切、创造一切并使一切达到和谐的力量，在莎士比亚的抽象诗《凤凰与乌龟》中用英语得到了最充分的表现：

爱情本是成双作对，
它却只有一根精髓，
分明是两，却无界限，
爱情中没有数字存在。

心虽相商，并无阻绝，
乌龟和它的女王之间，
亦不见距离和空间之隔：
只有一个非凡的奇观。

尽管该诗描绘的是凤凰和乌龟之间的共同葬礼，但它并非祈求寡妇为殉夫而自焚。它陈述并赞美了和谐、融和、水乳交融的概念，既非牺牲，亦非湮灭，怀特海^①就是从老子的著作中学会珍视这种坚不可摧的知识的。

财产于是感到惊奇，
自我竟然并不相异，
单一自然的双重名字，
既不叫二，也不叫一。

只见分裂合为一体，
理智也感到惊讶不已，
双方自身一无所获，
朴素之物则完美结合。^②

同等地位的人之间的爱情是共同的精神，美和真的统一。凤凰和乌龟并不一定在一起同居，因为它们是同情的原则，它并不取决于亲昵。凤凰不断地在它自己的灰烬中获得新生，作为一种千变万化的存在的形象，凤凰和乌龟的爱情不是一对共同结合的夫妇终身的黏合，而是一种爱情的原则，它在自恋的自我与世界（这自我也是世界的一个部分）的

① 怀特海（1861—1947），英国哲学家。

② 选自莎士比亚《凤凰和乌龟》一诗。——原注

关系当中不断得到肯定。它不是靠性的主宰把自我消灭在另一个本体中的幻想，因为它是一种理解的精神状态。

灵性，我是指那种具有强大而崇高特性的纯洁，带有必然从中产生的一切新鲜和尚未尝试过的力量——它还没有出现在我们的地平线上，它的不存在是男女之间兴趣各异的自然结果，他们主要是因为激情的吸引而走到一起，如果不是这一点，他们将会像两极一样分开。^①

事实上，男人和女人爱的方式是迥然不同的，我们以这个术语所描述的大部分行为都离仁慈太远，都太具有反社会性，因此必须把它理解为有害于爱情的本质。我们的生活方式中死亡比爱欲更多，因为自私自利，欺骗利用，迷幻与沉溺在我们身上占据的地位比性欲冲动、欢乐、慷慨和自发性的行为更大。

（选自〔澳大利亚〕格里尔
《女太监》，欧阳昱译。）

① S. E. 盖伊的《女子的永恒面貌》，第7页。——原注

第十九讲 神圣的欢爱

[美] 艾斯勒

理安·艾斯勒 (Riane Eisler)，美国当代著名文化人类学家，现代文艺复兴的代表人物之一，国际广义进化论研究小组成员，国际伙伴关系研究中心的创始人。主要著作有《解体》、《平等权力手册》、《圣杯与剑》和《神圣的欢爱》，其中后两部书已经重印十几次，并有二十多种文字的译本。

神圣的欢爱

[美] 艾斯勒

【编者按：本篇是作者《神圣的欢爱》一书的序言。作者从女性主义的视角探讨了性、神话与女性肉体的问题，对性爱问题作出了政治学的阐述。】

撰写《神圣的欢爱》一书纯属意外。我在《圣杯与剑》的书末曾经提到过还要写一本书。^①可实际的创作过程不仅沿着我盘算的计划进展，而且还受更深层的冲动引导。我也曾为此而犹豫徘徊了一些时日，然而最终还是放弃了我原先的计划，转而开始撰写现在这本书。

我为早先打算写的那本书搜集资料和做笔记时，发现其中有一章内容越来越多。这一章的标题是“从混沌到性爱：统治式性关系还是伙伴式性关系”。材料先是装满了一个又一个文件夹，足足装满了五个；随后又很快装满了一箱，继而是两箱、三箱、四箱。

这时我感到这已经不是一章能说清的问题了，我需要写的是一本

① 这就是《打破自由》，以及随后写的《突现》。为这两本书所准备的某些材料用进了《伙伴关系方式：生活与学习的新工具》（1990）一书之中，该书是与我的伙伴——社会心理学家和未来学家戴维·洛耶（David Loye）——合著的。其他一些材料成为本书的一部分。

书。之后，我又深入一步，这本书便写成了上下两编。这部著作不仅对我们关于性的许多基本看法提出了挑战，还对我们历来所接受的关于爱、灵性、政治，乃至痛苦和快乐的教育提出了异议。

《神圣的欢爱》探求的是性的过去、现在和未来，它从文化和生物进化的大视角看待性及其神圣性，破除了我们的性史中那些令人迷惑不解的神话，重新认识迄今仍为宗教教条或科学术语所掩盖的真相。它表明争夺未来的斗争不仅是传统意义上的政治，而且还围绕着痛苦和快乐这些根本问题而展开。更重要的是，它使我们更清楚地看到了——因此能够摆脱——我们在追求美好生活和爱情的道路上长期遭受的悲痛。

对我来说，写作《神圣的欢爱》，宛如在经历一次不断有惊人发现的旅行。有时，它是令人烦恼之旅，它使我必须直面我们的文化中迄今仍然将性与野蛮的暴力相连的一切；有时，我的发现荒诞、有趣，令我捧腹。凡是能够得到的关于性的资料，我都读过了，最终所得出的结论不仅包含着性的演化，而且还包含着快乐、政治、意识和爱情的演化。

性、快乐与痛苦

首先要说明，我认为，我所探讨的现象大多带有普遍性，然而我的探讨重点是西方社会。重中之重是异性之间的性关系——虽然也会涉及同性之间的性关系，以及它们如何影响不同的社会形式，又反过来受不同社会形式的影响——这已经是个很大的话题了。

我还要说明，我的目标不单是知识的累积。人们越来越迫切地需要去伪存真的知识更新，这也强烈地激励了我。在我们这个时代，生态危机、政治危机和经济危机纷呈迭起，倘若我们希冀有个美好的未来，或者只要还能有未来，那就得具备进行个人和社会变革的新工具。因此，我想通过研究回答一些问题。这些问题对我们大多数人来说，已绝不仅仅是求知欲的问题了。

逃避痛苦和追求快乐是人最基本的取向，可长期以来，我们所接受

的教育为什么却说性快乐是罪恶的呢？如今，性已经不再被当作邪恶而横遭谴责（如现代色情作品），可为什么与之相联的却不是性爱，而是买卖妇女的肉体、施虐与受虐、统治或被统治呢？难道自古以来就是这样吗？抑或曾经有一个时代，在那时，性、女人和人的肉体还没有被侮辱、被践踏从而沦为商品？

强奸、乱伦和其他形式的性暴力背后实际上隐藏着什么？这些行为是如何产生的，又为什么会产生？最要紧的是，怎样的个人变化和社会变化能使我们以更健康、更有效、更无害的方式，去建构美好的性关系（以及更广泛的人际关系）？

对以上诸多问题的求解过程，将我带入广泛的领域，从生物学、心理学、性学和社会学，到经济学、考古学、艺术史、文学和神话学。我一次次体会到人类对联姻、对爱的纽带和性与灵性中所建立的信任的深切渴望，因而使我对迷醉体验以及东西方宗教传统中乍看上去似乎与之格格不入的色情现象，产生了特别的兴趣。

后来，我渐渐明白，灵性与性的这种联系绝非偶然，其根源可以追溯到远古时代。我也开始明白，缘何“爱情”始终是浪漫文学和神话文学中的主角，缘何神秘主义诗歌常常像情歌一样蕴含着浓厚的色情意味。

问题越究越深。最终，我对灵性与性乃至对痛苦与快乐的看法完全变了——于是就有了《神圣的欢爱》——这个书名在一些人眼里可能属于异端之列。我开始认识到，社会可以用不同的方式使痛苦或快乐成为人类行为的动机。倘若不考虑这一点，就无法真正了解人类社会及其历史。我甚至开始认识到，痛苦和快乐在文化的进化中，甚至在生命的进化中，发挥着核心的然而奇怪地被人忽视的作用。我还看到，人类进化出高度发达的感受性快乐和爱的巨大快乐的能力，这正是这个地球上非凡历史的转折点。

这时，我豁然开朗。因为我开始明白，我们这个时代所发生的一切，简言之，就是我所说的从痛苦向快乐的转变：向支持而不是长期阻碍人类的高度愉悦能力的社会制度的转变。

这又使我认识到，我们的传统宗教历来是崇拜痛苦而非快乐，我们的史诗和经典作品历来是推崇忍受痛苦而不是享受快乐，这些都绝非偶然。于是，我看到了一些观念为何以及如何毒害了我们的生活，比如“苦乐不分家”、“灵与肉截然不同”，以及“两性之争，在所难免”。至关重要，我意识到，要克服痛苦和负疚、剥削和异化，以及使妇女和男人都活得苦不堪言的那些可悲乃至可笑的障碍，就必须从根本上转变我们对灵与肉及其与社会的关系，乃至对人的肉体、力量、快乐和神圣的种种看法。

统治式性关系与伙伴式性关系

没有什么话题比性更能激发人的好奇心。我们愈往下读，愈会发现人们的性态度和性行为千差万别，令人触目惊心。然而，本书并非是为了汇集数千年来各种文化中关于性的奇闻逸事，而是要将这些看似零散的材料组织起来，以构成一幅完整的图案。

性是人的一种最基本的欲望。而且，性关系比其他人际关系更为“切身”，使人的感受更深刻。因此，性关系的构成影响着社会的其他所有关系。但是，这并非是一个单向的过程，对性和性关系的界定，同样深受社会的经济、宗教和政治结构的影响。

《神圣的欢爱》试图在人际关系的两种不同构成方式的大框架中，对人类的两种不同的性关系进行比较：一种更多地依赖于痛苦，另一种更多地依赖于快乐。我们将会看到，五花八门的性习俗和性道德全都出自两种基本的选择：我称之为统治关系模式和伙伴关系模式。^①在统治关系模式——这种模式始于一半人凌驾于另一半人之上——中，最重要的是由恐惧或强力所支撑的等级。因此，倾向于这种模式的社会主要靠痛苦或对痛苦的恐惧来维持。而且，为了维护统治与服从的关系，就

① 更为详细的讨论，参见《圣杯与剑》（艾斯勒，1987 a）。

得斩断或扭曲男女之间给予和获得性快乐与爱的天然纽带。

因此，倾向于这种统治关系模式的社会——其中历来是男人高于女人，国王高于臣民，人高于自然——在其基本的社会结构中建造了扭曲和压制性爱的种种手段。其一是对性和妇女的污蔑，我们大多数人对这种痛苦都相当熟悉；其二是将同性以及异性之间的性兴奋等同于统治或被统治，这一点只是近年来才引起学者们和公众的注意。

在第一种情况中，最为人熟知的例子当数将性视为肮脏和邪恶的西方宗教教义。依照这种观点，性只有一个目的，那就是传宗接代。倘若违背这种教义——不论是自慰和同性恋，还是获得快乐的异性性关系，就会在有限的此生和无限的永恒中受到上帝的惩罚。

此外，在夏娃导致人类堕落的《圣经》故事，以及基督教的《除恶利器》（*Mall Maleficarum*）这类书里，女人是罪恶，是“肉体”的生物，只配为男人传宗接代、生儿育女。因此，对女人和人类的性必须严格地甚至严厉地加以控制。

但是必须强调，我在本书中会反复指出，对男女的性关系——没有这种性关系，人就无法生存——如此横加干涉，并非西方宗教传统所独有。许多严格的男性统治社会都带有这种色彩。例如，在信奉原教旨主义的伊斯兰教的伊朗，“有德之人”把“性犯罪”定为死罪——甚至在德黑兰大学的课程表中，竟然设置了“为妇女着想”这门“必修课”，借以对她们实行统治。^①

将不信任和统治的种子撒入男女之间的性关系之中，这已经成为一种极为有效的手段，它使男女之间这种最亲密的关系，以及其他一切关系，都处于普遍的紧张和不信任之中。因为如果在上帝创造的这个世界

① 伊兰教教义不同于更为极端的基督教观点，表现在（正如在希伯来传统中一样），他们对婚姻中的性没有偏见——据说先知穆罕默德对婚姻中的性非常欣赏，尽情享受，特别是与他最钟爱的妻子更是如此。（参见莫尼西，1987，第54—61页。）但是这些教义通常也以怀疑的眼光看待人的肉体，认为妇女——尤其是妇女的性——是危险的，除非它们受到男人的严格控制。

里，男人连女人——通过性和生育，他在肉体上与之关系最亲密的人——都信不过，那他还能信任谁呢？如果女人生来就这么不可靠，那她们如何能相互信任，甚至如何能信任自己呢？而且，如果上帝命令男人控制和统治女人，那他们怎么就不能统治其他男人和其他国家呢——就像我们所熟悉的那些以上帝的意志为名进行大肆屠杀和掠夺的“圣战”？

这一切均直接导致了利用性使男男女女适应暴力和恐惧支持下的等级社会的第二种主要手段，这就让男女都认为，性兴奋就是男人统治女人——在同性性关系中，这个被统治者则是扮演女性角色的那个人。当然，即使在最严格的统治关系社会里，也有一些男女打破了这种格局。我们将会看到，近几十年来，男性和女性已经对这些性别定势以及其他性别定势发起了正面进攻，许多男人越来越认识到，在统治式的“两性战争”中他们同样是失败者，这种战争只能使他们的希望化为泡影。但我们的社会仍然盛行性别统治，这多少使男性以统治和控制，而不是以相亲相爱的眼光来看待性，似乎只有统治和控制才符合他们的“阳刚之气”或自我意识。要使女子在不知不觉中就范，还有什么办法比在性问题上使女性驯服更好呢？

如今，“时髦”的淫秽产业为这种影响提供了最生动的范例。因为它所出售的东西虽然也有一些色情作品——即描绘给予和接受性快乐的材料——但从总体上说，它将男女都非人化了，并将性快乐与施虐—受虐或痛苦体验混为一谈。然而，这种维护和强化统治关系的方式并不新鲜，或许这可以追溯到史前时期，我们发现，那时文化发展的主流曾发生过一次巨变——所有关系都从伙伴关系模式转向了统治关系模式。^①

我们会看到，早期史前时期对妇女和性的看法与现在大不一样。因为考古发掘中越来越多的资料表明，曾有数千年时间，在男女生活的社会中，性关系及所有关系——从亲子关系到人与自然的关系——并不以统治和剥削为规范。

① 对这一转换的讨论，参见《圣杯与剑》第4、6、7、8章。

然而，即使是史前社会已发生巨变，我仍要强调，我们这里对性关系模式所讨论的一切，只是一个程度上的问题，没有任何社会在性关系上是完全的伙伴关系模式或统治关系模式。

其实，无论统治等级如何森严，一个社会若丝毫没有伙伴关系的因素，就根本无法生存。但正如历史学家玛丽·伊丽莎白·佩里（Mary Elizabeth Perry）所说，在以统治关系模式为主的社会里，这些因素被“篡改”了。^①它们被扭曲，被压制，同时也被利用，而关爱和非暴力行为则被划归于“劣等”人群，比如妇女和“女性化”的男子——换句话说，就是划归于被统治者而不是统治者。

我还要强调，伙伴关系模式也并非全然是和平、合作和相爱，毫无暴力、痛苦、冲突或恐惧，但这种社会组织不必将长期的暴力、痛苦和恐惧置入基本的或制度化的社会结构之中。因此，以伙伴关系而不是统治关系为主的社会，可以更多地依靠快乐而不是惩罚（或对痛苦的恐惧）保持社会的凝聚力。因为——又得从我们这个物种中男女的根本差别谈起——在这种伙伴关系模式的社会组织中，差别并不自动地等同于低级或高级、圈内或圈外、统治或被统治。

因此，这种社会组织不要求仇视女性，因为那不过是为一半人服从另一半人所找的借口而已；这种社会组织也用不着诋毁女性，说她们是危险的肉体诱惑，在精神上远比男性低贱，因而绝不能让她们担任神职（或者直接参与圣事）；这种社会组织在文化上也无须说男子一定高于女子、精神一定高于自然，或利用宗教里“肉体罪恶”的教条，阻隔男女之间的性关系；这种社会组织也不必采用性别统治，以无限延长“两性战争”。恰恰相反，人类乐于给予和接受性快乐的天性，在伙伴式性关系中得到满足——人们之间的联系纽带也在使双方得到满足的给予和接受的温情中得以维系和巩固。

在以伙伴关系为主的社会里，性可以是圣事，也可以是最高的体

^① 佩里，1989。

验，因为两个人的性结合可以体现一切生命的融合，再次证实了男女之间以及我们和所有生命形式之间的神圣纽带。当然，这也不是说伙伴式性关系永远是爱情或我们称之为高级意识的行为，或者在伙伴关系模式中就没有任何形式的等级存在。^①但是，以伙伴关系而不是统治关系为主的社会，在结构上并不要求维系那些建立在靠强力和对痛苦的恐惧支撑的等级上的制度所需要的态度和行为。于是，性就可以是给予和获得快乐的方式，可以既是精神的，也是自然的。

性、灵性与社会

性有精神的一面，这种说法与我们所接受的所有教育都相去甚远，大多数人会闻之而色变。然而实际上，这种观点源于远古的传统，在那些早先使学者们手足无措，甚至不敢正视的史前艺术中已有生动的表达。这些传统不仅是了解过去的重要资料，而且深刻地暗示了我们的现在和未来。对于这些传统，我们其实早已有所了解。

例如，西方神学中常常提到神圣的性结合，学者们称之为圣婚（*hieros gamos*）。这或许是一种古老的伙伴关系仪式，后来被篡改为国王与代表古代女神的高级女祭司的结合，以作为使国王的统治合法化的一种手段。再比如 19 世纪学者们所说的“圣娼”。美索不达米亚的文献中记载着这种行为，女祭司在色情仪式中挑逗男人，使其进入神魂颠倒状态，这时，给予和获得快乐——而不是像许多统治式宗教里那样忍受痛苦——成为一种重要的精神体验。^②在被学者们称为西方第一部史诗的苏美尔传说《吉尔伽美什》中，一位女子（有时称为女神的“爱情祭司”，有时称为“圣娼”或“圣妓”）与恩基督（Enkidu）性交，将他

① 在《圣杯与剑》一书中，我区分了事实上的等级制与统治关系的等级制，并讨论了前者如何更多地表现为伙伴关系模型的特征，而后者如何更多地表现为统治关系模型的特征。

② 论述这一问题的新作者是亨肖，1994。

由兽变为人——使他“变得睿智，像神一样”^①。

在东方宗教传统中，也有将性作为宗教仪式的明显迹象正如美索不达米亚的故事中爱情祭司被贬为“妓女”——以性快乐作为双方意识升华或达到更高精神境界的手段，已被以男性为中心的统治关系模式观念所扭曲和篡改了。

下面我们还将看到许多有趣的例子，比如五月节庆典，其前身很可能是远古时期的性仪式，在这种仪式上做爱的传统一直延续到 20 世纪。我们还将看到，历史上一直有人努力使我们重新延续史前的这种伙伴关系传统。

男女行吟诗人就是这样的例子。他们的诗歌赞美女性和爱情，在 12 世纪法国南部的宫廷中流传甚广（千百万年前神化女子性力量的旧石器时代岩画，也是在这里发现的）。他们歌唱的那种优雅浪漫的爱情，从某种角度上再现了伙伴式性关系，以及既满足感官又满足精神享受的性爱。那个时期还盛行圣母玛丽亚论（Mariology）。对圣母的这种神化，从这个角度看，是对史前女神仁慈母性之膜拜的回归。基督教在这一时期也涌现出大量的特殊教派，如清洁派，他们与罗马教会截然相反，在宗教事务中给女性以很高的地位。^②

但是，清洁派也和其他反对将妇女视为没有灵魂的低级动物的“异端分子”一样，遭到教会当局的无情迫害。受迫害的还有那些被称为女巫的女子，以及其他想保持史前女神、圣子和公牛神（在当时的基督教形象中已成为有角有蹄的怪物）崇拜的女性。更发人深省的是，这些遭

① 加德纳与梅尔，1984，第 77—78 页。

② 关于清洁派教徒所写的许多文字主要集中于通过他们的某些人而拒绝所有那些关于这个世界的观点。尽管许多清洁派教徒抬高灵性，把它视为高于世俗的东西，然而这必须在一个特定的时代背景中去理解，那时人们的世俗行动——包括教会的“王子们”的行为——通常是极为残忍的。事实上，清洁派教徒以他们的清洁和富于激情而著称——换言之，以他们努力改善人们的现世生活而著称。清洁派教徒给予妇女很高的地位，而妇女在传统上被认为体现着更加“软弱”或女人气的价值观。正如 G. R. 泰勒在《历史上的性》一书中所指出的那样，她们有时也把女性形式中的神概念化。

受严酷折磨、在火刑柱上被活活烧死的女人，大多是一些懂得古代节育术并加以传播的治疗者。

重新理解过去的这些真相，使今天对新的性关系和精神的探求显现出崭新的意义。因为这种伙伴关系模式和统治关系模式在概念上并非风马牛不相及，相反，它们都是当今朝向以伙伴关系而不是统治关系为主的社会——以及人与人和人与自然之间更健康、更美满、更持久的关系——奔流不息的洪流之中的一部分。

机遇与挑战

弗洛伊德正确地评价了性在全部人类关系中的重要性——只可惜，他把统治式性关系与人的性关系混为一谈了。他说，“男人”必须时刻警惕和控制自然，包括自己的天性。^①然而，在我们这个时代，“‘男人’对自然的征服”已经威胁到地球上的所有生命，统治式倾向加上先进技术可能等于灭亡，而我们身边的那些维护统治与剥削的制度，已经对它们所制造的社会、经济和生态方面的诸多问题束手无策。

这是一个空前危险的时代，然而也是一个机遇最多的时代——在这个时代，我们要为自己以及我们的子孙后代创造新的思维方式和生活方式，于是全世界的男女对许多基本观念提出了挑战。

我们要在本书中仔细考察这些观念——并且考察我们在性、社会和灵性上的选择。在“我们从哪里来？”（上编）中，我们会看到与今日大相径庭的远古时代的灵性、性和社会的线索，这些线索有时相当明显，令人吃惊，这时，我们就需要把当代的性现象（以及它们所反映的粗暴行为）与古代的性现象进行对比。在概括性的叙述之后，我们要回到一个更为久远的时代，即人类学家所说的原始时期，重新考察人类在那时的进化过程：人科与人类的性最初是如何产生的——这个过程是非

① 我有意识地使用弗洛伊德的术语“男人”一词，因为在他的著作中男性中心论非常突出。

同凡响的，然而往往被人们所忽视和误解。随后，我们进行到史前时期，那个时代的性态度——以及男女生活的各方面——与我们被灌输的那种亘古不变的观念迥然不同。我们将会看到性和灵性如何在动荡中发生巨变。在上编最后几章——这时我们已从史前时期进行到了西方历史的早期阶段，也就是到了古代的希腊、巴比伦、巴勒斯坦和罗马，到了基督教中世纪——我们将会看到，那些恐怖故事和一出悲喜剧有声有色地你方唱罢我登场，肉与灵在这种统治关系占主导地位的社会里遭到扭曲。但是我们将看到，尽管如此，那种古代的伙伴关系传统，比如古代的圣婚，依然存在——虽然常常变形走样。

在“我们在哪里，我们往何处去？”（下编）中，我们回到今天，看看现代的性革命和精神革命，这是更广大的意识革命中的一部分，而意识革命又是为建立更少痛苦和更少暴力的世界而进行的现代斗争的组成部分。我们从最基本的开始：人的肉体、痛苦、快乐、力量、爱情和神圣。我们要探索可以称为“爱的生物学”[借用智利生物学家亨伯托·马图拉纳（Humberto Maturana）的用语]的领域——以及统治关系占主导地位的社会组织和性组织，探索它们如何一步步地扭曲和封闭人类对联姻、爱情和信任而非恐惧和暴力纽带的深切渴望。我们还将从一个包括亲密关系——亲子关系和男女关系——的新视角审视政治，深入探讨统治式性关系为何迄今仍然是个人和社会健康的最大障碍。至关重要的是，我们将会看到，只要我们抛弃那种从根本上说就是不平等的制度，以及这种制度中所包含的全部阻碍人类实现自己愿望的因素，我们所渴望的那种更圆满、更快乐、更有激情，同时在精神上也能使人得到更大满足的关系就能够实现。

总之，沿着人类的文化发展之路，我们在上编中从原始时期走到中世纪末，在下编中则从中世纪走到今天——重点在于考察当今空前强劲的伙伴关系运动，以及这个运动所遭受的强烈抵制。但是，我们所考察的时间和主题并非沿着一条直线前行，因为《神圣的欢爱》首先是一本论述联系的书，一本像我们的生命一样的书，它不断地在不同的背景

下，以不同的方式，连接一些基本因素。

从这个意义上说，这本书不像那些用当代科学思想的条条框框对有关材料分门别类进行考察的书，一本书只讲一件事，或者一次只讲一件事。我所选择的是一种更加注重整体的考察方式，因为只有尽量放眼全局，才能调准我们据以判断“现实”的焦距。另一个原因是，这种方式源于我在《圣杯与剑》中提出的文化转型理论，这个理论是贯穿于本书之中的理论框架。

简言之，借用非线性动力学的术语说来，文化转型理论提出，统治关系模式和伙伴关系模式是整个文化进化中相对于社会和意识形态组织的两个基本“吸引子”。这个理论借鉴了混沌理论和其他表明生命系统在远离平衡状态下可能在相对短暂的时间内完成转化的当代科学理论，实践证明这些理论也同样适用于社会系统。这个理论还特别指出，那些在今天看上去已经过时和非人道的信念和行为，产生于史前时期的剧烈动荡时代，那时发生了从伙伴关系模式滑向统治关系模式的根本转向。这个理论还提出，今天我们又处在一个越来越不平衡的动荡年代，我们可能再次经历一场文化大转型：这回要转向伙伴关系模式而不是统治关系模式了。^①

本书将文化转型理论扩展到肉体的体验——和肉体的政治——上，并且回溯到远古时代，探求性和意识的发展，尤其是重视那些最根本的痛苦和快乐，把它们视为调节人类动机的杠杆。这一理论证明，一个社会越是倾向于统治关系模式而非伙伴关系模式，就越需要以痛苦而不是快乐来维持。本书考察了统治关系制度如何通过各种手段，包括神化痛苦而不是快乐，宣扬痛苦的制度化，并说明我们这个时代的许多事件，都可以当作向一个将快乐——不是暂时的逃离或回避，而是健康永久的满足——制度化乃至神化的制度转移的努力。

① “文化转型理论”是在《圣杯与剑》中以一般术语引进的。准确的表述还出现在我为其他学术著作和期刊所写的文章中，比如，在《世界未来》（1987 b）、《进化理论的新范式》（1991）、《认知图像的进化：21 世纪的新范式》（1993 a）、《战争与和平中的沟通与文化》（1993 b）以及《组织变化管理杂志》（1994）等之中。

本书还集中探讨了对性与灵性的不同态度之间的内在联系，并研究了社会究竟是以专制好战为主好，还是以和平民主为主好，从而进一步扩大了伙伴关系模式和统治关系模式的内容。同时，本书还表明，我们要有效地遏制和取代关于性与灵性的种种不健康观念，就必须了解它们是如何交织在一个更大的包括经济、政治、家庭、文学、音乐和社会文化生活等所有方面所构成的整体之中的。因为只有同时考虑所有这些因素之间的联系，我们才能看清隐藏在它们背后的结构——也才能走向更美满、更平衡的新天地。

我希望《神圣的欢爱：性、神话与女性肉体的政治学》一书，通过对性选择和社会选择的深入探讨，能成为今日妇女和男人的得力工具，帮助她们和她们为最终摆脱根本抵制快乐和爱情的制度而斗争。我坚信，我们能够找回我们所失去的对性关系、至上快乐和爱的奇迹的美妙感觉；我坚信，当今时代方兴未艾的性革命在推翻陈规陋习的同时，也能为我们提供前所未有的机遇。我们不仅能有更美满的性关系，个人和社会也将发生根本性的变化。

早期的性革命使我们能够公开谈论性，把它当作人类快乐的正当源泉。从这方面说，这场革命已经取得一些成功，我们的生活和爱情更健康、更快乐了。^①但是，它并没有使性同暴力和统治截然分开，也没有提出任何切实可行的选择，因此，它并没有使我们接近目标。

现在我们能够进入第二阶段，开始名副其实地开展性革命了。这使

① 米歇尔·福柯指出，大多数关于性的现代话语都是被那些有权者为坚持那种权力而设计的（福柯，1980）。虽然福柯的著作作出了重要贡献，他仍然倾向于提出某种稳定的、本质上是不可改变的社会观点，根据这种观点，我们永远注定要采取某种统治关系模式。福柯所忽视的事实是，在现时代一直存在着根本的政治变革和社会变革，比如从君主政体向消除奴隶制的共和制体的转变，朝向更为平等的家庭的渐进运动。除此之外，他还忽视了下述事实：由于心理学具有丰富的证明，谈论一度被禁止的主题对于康复来说是最基本的。只有把负载着恐惧、虚假的负疚和扭曲之类的事务阐述清楚，我们才有可能开始从不同的视角来审视这些事情。最近仍然从另一视角批评福柯关于性的有关论述的著作，参见吉登斯，1992。吉登斯指出了福柯著作中所存在的一个基本难题：在他关于性的话语中，他采用了一种关于性的非常传统的态度（对此我们将要进行探讨，它在传统上称为“男性气质”），既忽视了性别，也忽视了亲密行为——而这些方面，正如吉登斯所说，对性来说是最基本的。

我们能够进一步接近我们所面临的关于性、灵性和社会的各种选择，使我们终于能够砸碎长期扭曲我们的基本关系——我们彼此之间的关系，我们与自然环境的关系，乃至我们与自身、与自己的肉体的关系——的枷锁。至关重要的是，这既是机遇也是挑战；对女人来说，这也是对男人的挑战，她们要为自己、为子孙建设一个重快乐而轻痛苦的世界——一个更自由、更亲密的世界，一个在更好地理解 and 崇敬生命与爱的奇迹中使灵性与性合而为一的世界。

（选自【美】艾斯勒《神圣的欢爱：性、神话与女性肉体的政治学》，黄觉、黄棣光译。）



第二十讲 性的思想

[美] 罗宾

葛尔·罗宾 (Galye Rubin)，当代美国作家、历史学家、教育家，女同性恋虐恋组织的创始人。她的著述集中在性别与性的领域。她的论文《妇女交易》是性别研究领域的经典作品。《关于性的思考》也是性研究领域中的经典之作。

性的思想

[美] 罗宾

【编者按：本篇探讨了人类性爱中各种正确和错误的思想，批判了将性爱的不同形式分为高尚与低下的等级的做法，提出了在性爱领域多元平等的新理念，对西方性爱观念的改变产生了巨大的影响。】

费利浦突然说：“你看，蒂姆，你的观点不够通情达理。假定我同意你的第一个论点，即同性恋倾向在某些情况下和某种限制之内是有正当理由的，结果就会陷入这样一个圈套：它的合理性到哪里结束？它的变态从哪里开始？社会将不得不去保护它。只要我们给即使是一位很智慧的同性恋者一个受尊重的位置，第一道障碍就会垮掉。他们就会得寸进尺，接踵而至，直到性虐待狂，性鞭笞者，疯狂的罪犯，都要来争一席之地，社会将不复存在。所以我要再问一遍：界线究竟应当画在哪里？在这样的事情上，变态如果不是从个人自由的起点开始的，又是从哪里开始的？”（引自1950年出版的一部小说中两位男同性恋者关于他们能否相爱的讨论。^①）

① James Barr, *Quatrefoil*, New York, Greenberg, 1950, p. 310.

一个关于性的激进理论必须识别、描述、解释和揭露性的不公正和性的压迫。这一理论应当提炼出概念的工具，它能够把握这个题目，能够观察这个题目。它必须建构关于性的丰富的描述，就像性在社会和历史中的存在状态那样丰富多彩。它要求一种具有说服力的批判语言，能够表达出性迫害的残暴性。

几种长期存在的关于性的思想正在阻碍着正义理论的发展。这些思想渗透在西方文化中，很少受到质疑。正因为如此，它们总是在不同的政治背景下反复出现，它们的修辞表达方式不断翻新，但是基本理论是不断重复的。

这种理论之一就是性的本质主义——一种关于性是自然的力量、先于社会生活而存在并造就制度的思想。性本质主义植根于西方社会的民间智慧之中，它认为性是永恒不变的，非社会的和超历史的。一个多世纪以来，在以医学、精神病学和心理学为主的研究中，对性的学术研究反复地制造着这种本质主义。这些研究领域把性划归为某种个人的属性，认为它可能存在于人们的荷尔蒙或灵魂之中。它是由生理或心理建构起来的。然而，在这种人种学的分类中，性是既无历史又无重大社会决定因素的。

在过去五年中，一种复杂的历史理论学说，向性的本质主义提出了或明或暗的挑战。通过将我们所了解的同性恋现象描述为一种相对比较现代的制度综合体，同性恋史，尤其是杰弗瑞·威克斯（Jeffrey Weeks）的著述，领导着这场攻坚战。^①许多历史学家进一步将当代的异性恋制度形式视为一种更晚近的发展。^②这种新学说的一位重要人物

① 这一观点最早见于 Mary McIntosh, "The Homosexual Role", *Social Problems*, Vol16, No2, Fall 1968; 这一思想的进一步发展参见 Jeffrey Weeks, *Coming Out: Homosexual Politics in Britain From the Nineteenth Century to the Present*, New York, Quartet, 1997; *Sex, Politics and Society*, 参见前引文; 并参见 D' Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities*, 参见前引文; 以及 Gayle Rubin, "Introduction to Renee Vivien", *A Woman Appeared to Me*, Weatherby Lake, Mo., Naiad Press, 1979.

② Bert Hansen, "The Historical Construction of Homosexuality", *Radical History Review*, no 20, Spring/Summer, 1979.

是朱狄斯·沃克维兹（Judith Walkowitz）。她的研究表述了卖淫在本世纪初年发生变化的程度。她详尽地描述了各种社会力量，如意识形态、恐惧感、政治论争、立法改革和医学实践的相互作用，是如何改变了性行为的结构，又是如何改变了它的后果。^①

米歇尔·福柯的《性史》是关于性的新学说的最具影响力和最具象征性的文本。福柯批判了传统的性观念，这种性观念把性理解为一种渴望从社会的束缚中解放出来的自然冲动。他指出，欲望并不是一种先验存在的生理实体，而是在特殊的社会实践过程中被历史地建构起来的。他指出，新的性形式在不断地被制造出来，并通过这一事实，强调性的社会组织建构因素，而不是其控制镇压因素。他揭示了存在于以亲属为基础的性制度与其现代形式之间的重大断裂性。^②

关于性行为的新学说，为性赋予了一个历史，创造了一种不同于性本质主义的建构主义的选择。在这一学说的背后是这样一种假设：性是由社会和历史建构的，而不是由生理决定的。^③这并不是说，生理能力不是人类性行为的先决条件。它的意思是说，人类的性不能仅仅从生理学意义来理解。包括人类大脑在内的人类生物有机体对于人类文化是必须的，但是对于身体及其器官的考察，不能解释人类社会制度的性质和多样性。腹部的饥渴感觉，并不能够为解释寻找性伴侣行为的复杂性提供线索。身体、大脑、生殖器和语言能力，对于人类的性都是必不可少的，但是它们不能决定性的内容、性的经历或性的制度形式。此外，我们绝对不能在接触人的身体时脱离开它的文化意义。按照列维-施特劳斯（Levi-Strauss）的说法，我在生理与性的关系上的立场，是一种“没有先验冲动的康德主义”。^④

① Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society*, 参见前引文，以及 Walkowitz, “Male Vice and Female Virtue”, 参见前引文。

② Michel Foucault, *The History of Sexuality*, New York, Pantheon, 1978.

③ 在这一问题上一个极为有用的讨论可参见 Robert Padgug, “Sexual Matters: On Conceptualizing Sexuality in History”, *Radical History Review*, no 20, Spring/Summer, 1979.

④ Claude Levi-Strauss, “A Confrontation”, *New Left Review*, no 62, July-August, 1970。在这一谈话中，列维-施特劳斯称其自己的立场为“一种没有抽象主体的康德主义”。

如果仅仅从生理实体上而不是社会结构上思考种族或性别的政治学问题，就不可能对这些问题有清楚的看法。同样，如果把性仅仅看作是生理现象或个人心理学的一部分，就不可能对它进行政治分析。性作为人类制造物的程度，就像饮食、运输方法、礼仪制度、劳动方式、娱乐类型、生产过程和压迫模式一样。只有用社会分析和历史解释来理解性的问题，才有可能形成一种更加现实主义的性政治。因此，人们将从以下角度和现象来思考性政治问题，例如人口、邻里、殖民模式、移民、都市冲突流行病和警察技术。这是一种比传统的思维更加丰富的思维类型，传统的思维类型关注的是罪恶、疾病、精神病、病理学、颓废、污秽或最高权力的衰落。

通过仔细观察那些被丑化的性群体与规范他们的社会力量之间的关系，爱伦·贝鲁贝（Allan Berube）、约翰·德埃米利奥（John D'Emilio）、杰弗瑞·威克斯、朱狄斯·沃克维兹等人在他们的著述中提出了政治分析与批判的确切类型。然而，建构主义的观点也暴露出一些政治上的弱点。在这一点上，最明显的是对福柯立场的误解。

由于福柯过于强调性的发生方式，他否定或者缩小了政治意义上的性压迫的现实。他在对这种现实的解释方面显得脆弱。福柯极为清楚地表达过这样的意思，即他并不否认性压迫的存在，但是必须把这种压迫放在一个宏大的历史或精神动力机制中来加以理解。在西方社会中，性一直被建构在一种极具惩罚性的社会框架之中，一直受到极为现实的正式或非正式的控制。我们必须承认压抑现象的存在，而不是将它诉诸欲望话语的本质主义的假设。以压抑的性实践为关注重点是非常重要的，即使必须把它放在不同的总体和更加精炼的术语之中。^①

绝大多数关于性解放的思想都来自本能及其抑制模式。性压抑的概念一直局限在对性的生理学理解之上。同在建构主义的框架中重建性的非正义概念相比，回到自然冲动受到了违反人道的压迫的概念上面去，要容易得多。但是我们必须这样做。我们需要一种对性秩序的激进的批

① 参见 Weeks, *Sex, Politics and Society*, 前引文, 第9页。

判，这种批判具有福柯所拥有的精致的概念和瑞奇（Reich）所特有的澎湃的热情。

这种性的新学说带来了一种被人们广泛接受的概念，即性的术语受到它们相应的历史和社会背景的限制，新学说还带来了一种对于过度概括的谨慎的怀疑态度。然而，最重要的一点是，能够在性话语中表达性行为 and 一般趋势的分类。除了性的本质主义之外，至少还有五种其他的意识形态体系，它们对于性的思考极为重要，以致如果不去讨论这些观点，就会为它们所困。这五种关于性的理论体系是：对性的否定态度；对性的错误度量；对性活动价值的等级划分；性危险的多米诺理论；以及良性性差异概念的缺席。

在这五种理论之中，最重要的是对于性的否定态度。西方文化一般把性视为一种危险的、具有破坏性的、反面的力量。^①大多数基督教传统，遵循着保罗（Paul）的观点，认为性是一种与生俱来的罪恶。只有婚内以生殖为目的的性和不追求快感享受的性，才有可能赎罪。这种思想又是建立在这样一种假设之上的：生殖器官在身体器官中具有内在的低下性，比精神、“灵魂”、“心”，甚至于比消化系统的上半部分（排泄器官的地位与生殖器官接近）都要低下得多，远不如后者神圣。^②这种观念到目前为止已经获得了独立的生命，而不再仅仅依靠宗教而成立了。

这种文化总是对性持怀疑态度。它在理解和评判任何一种性实践时，总是尽其可能采用最坏的术语来表达。性在被证实无罪之前总是被假定为有罪。结果是所有的性行为都被认定是坏的，除非可以提出使它免罪的特殊理由。最可接受的理由是婚姻、生殖和爱情。有时还可以加

① 同上，第22页。

② 参见“Pope Praises Couples for Self-Control”，*San Francisco Chronicle*，October 13，1980，p. 5；“Pope Says Sexual Arousal Isn't a Sin If It's Ethical”，*San Francisco Chronicle*，November 6，1980，p. 33；“Pope Condemns 'Carnal Lust' As Abuse of Human Freedom”，*San Francisco Chronicle*，January 15，1981，p. 2；“Pope Again Hits Abortion，Birth Control”，*San Francisco Chronicle*，January 16，1981，p. 13；and “Sexuality，Not Sex in Heaven”，*San Francisco Chronicle*，December 3，1981，p. 50。

上科学方面的好奇心、美学体验或者长时间的亲密关系。但是，性的能力、智慧、好奇心或创造性的实现，全都需要某种借口，而其他种类的快乐，如对于食品、小说或天文学的享用，就不需要此类借口。

我所说的对性的错误度量，是对于性的否定态度的必然结果。苏珊·桑塔格（Susan Sontag）曾经指出，自从基督教教义将“性行为视为道德的基础，与性有关的一切在我们的文化中就成为‘特殊情况’”^①。性的法律与宗教态度相辅相成，它们都认为，异教徒的性是极度可耻可恶的罪恶，应当受到最严厉的惩罚。在许多欧洲国家和美国的历史中，仅仅一次出于自愿的肛门插入行为就可以判死刑。在某些国家，鸡奸仍要判20年徒刑。在法律之外，性也是一个非同小可的类别。在价值观或行为方面的一点点与众不同，往往会被当作天大的威胁。虽然人们在看待什么是恰当的饮食方式的问题上也会不耐烦，也会愚蠢，或者具有强迫性，但是食谱的差异很少能够像性趣味的差异那样，激起那么多的愤怒、焦虑和纯粹的恐惧。性活动在意义的过度重压之下不堪重负。

现代西方社会根据一个性价值的等级制对性活动作出评价。婚内的生殖性的异性恋单独处于性金字塔的顶端。接下去是许多异性恋者之间存在的非婚的一对一的异性恋伴侣关系。没有伴侣的个人性活动处于一种暧昧不清的地位。19世纪对于手淫的强烈丑化观点仍然以一种弱化的、修正过的形式徘徊不去，比如说，把手淫视为对缺乏伴侣状况的低下替代形式。固定的长期的女同性恋和男同性恋伴侣关系行将受到尊重，但是出入单身酒吧的女同性恋者和性方面比较随意的男同性恋者，却在比这个金字塔的最底层人群高不了多少的地方徘徊。目前最受歧视的性等级是易性者、异装者、恋物者、虐恋者、性工作者如娼妓和色情模特，最低下的是那些其性欲超越了代际界线的人。

那些在这个分层体系中处于高层的个人，被授予精神健康的证书，受到尊敬，得到合法的地位，得到社会和身体行动的自由，得到制度的支持和物质利益。而那些其性行为或职业处于这个等级体系的底层的个

① Susan Sontag, *Styles of Radical Will*, New York, Farrar, Straus, & Giroux, 1969, p. 46.

人，则往往会被认定为患有精神疾病，品格不端，犯罪，他们的社会和身体行动的自由受到限制，失去制度的支持，还会受到经济制裁。

最极端、最具惩罚性的污名被强加于某些性行为之上，此类行为被视为低等的行为，这种坏名声有效地制裁着从事此类活动的人们。这种污名的强烈性植根于西方的宗教传统，但是其中大多数现代的内容却来自医学和精神病学的公开的侮辱和仇恨。

古老的宗教禁忌基本上建立在社会组织的亲属形式之上。它们的目的是防止建立不恰当的关系，提供恰当的亲属关系。源于《圣经》观点的性法律，其目的就是防止建立错误的亲密伴侣关系，其中包括有血缘关系的亲属（乱伦），同一性别的人（同性恋），或者错误的物种（兽奸）。当医学和精神病学得到了针对性行为的更大权力之后，同不恰当的性伴侣相比，它们更加关注的是不恰当的欲望形式。如果说乱伦禁忌最能够代表性组织的亲属体系的特征，那么向强调手淫禁忌的转变，则更确切地代表了围绕着性实践性质而建立起来的新体系。

医学和精神病学使错误性行为的类型成倍增长。美国精神病协会的《精神与肉体疾病诊断统计指南》（简称为 DSM）性心理疾病部分，是一幅关于目前性活动道德等级制的相当可靠的构图。美国精神病学会所开列的名单，比起对于卖淫、鸡奸和通奸的传统谴责要精致得多。在经过长期的政治斗争之后，它的最新版本（DSM 第 3 版）把同性恋从精神疾病的名单上删去了，但是恋物、施虐、受虐、易性、异装、露阴、观淫和恋童，仍旧被确认为心理障碍。^①在大量的书籍中，仍然充斥着对于上述各色各样的“病理学”现象的起源、病因学、处置和治疗的内容。

精神病学对性行为的谴责求助于精神与情感低下的概念，而不是性罪恶的类别。地位低下的性实践被污蔑为精神疾病或者是人格整合不健全的症状。除此之外，心理学术语把心理动态功能障碍与性行为模式并列在一起。它们把性受虐倾向等同于自我毁灭的人格模式；把性施虐倾

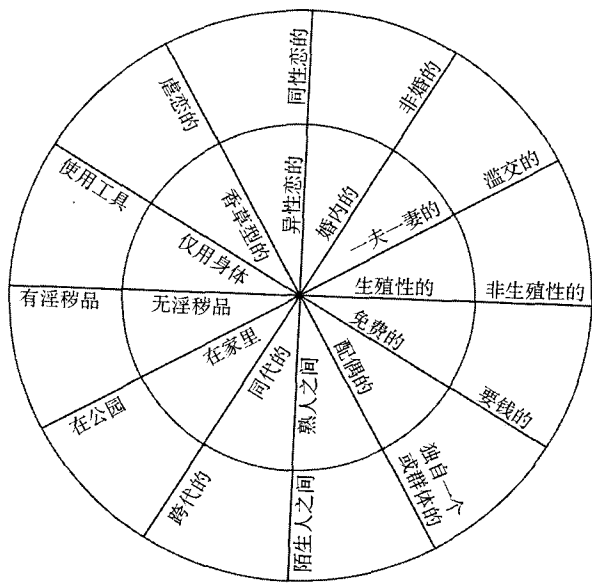
^① American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental and Physical Disorders*, 3rd edn, Washington, D. C., American Psychiatric Association.

向等同于情感的攻击性；把同性恋欲望等同于发育不成熟。这些术语上的混乱，已经制造出一种强有力的思维定式，这种思维模式被不加区别地运用在具有不同性倾向的人们的身上。

大众文化渗透了这样的思想，即性的差异形式是危险的、不健康的、堕落的，是对一切事物的威胁，从小孩子一直到国家安全。大众的性意识形态是一团充满毒素的性焦虑，其中包括以性为罪恶的思想，以性为劣等心理的概念，反共主义，群体歇斯底里，对巫术的指控和无端的恐惧，厌恶与己不同的陌生人的情绪。大众传媒通过毫无怜悯心的宣传培植了此类态度。我愿意把这种性丑化体系称为最后一种偏见形式，而这种偏见是赢得了社会尊重的。如果说旧有的偏见形式从未表现出如此顽固的生命力，那么新的偏见形式显然是不可同日而语的。

所有这些性价值的等级制——宗教的、精神病学的、大众文化的——同种族主义、民族中心主义以及宗教沙文主义的意识形态体系有着同样的运作方式。它们使性特权阶层的幸福以及性下等公民的厄运合理化了。

图1描绘了性价值体系的一般形式。根据这一体系，“美好的”、“正常的”和“自然的”性，从理想形态上说应当是异性恋的、婚内的、一夫一妻的、生殖性的和非商业性的。它应当发生在—对伴侣之间，发生在亲密关系之间，发生在同一代人之间，并且发生在家里。它不应当使用淫秽品、恋物用具、任何种类的性玩具，或者除男角女角之外的其他角色。任何违反了这些规则的性行为都是“不道德的”、“不正常的”或者“不自然的”。这些有害的性行为也许是同性恋的、非婚的、滥交的、非生殖性的或者是商业性的。它也许是自慰性质的，或发生在性聚会中，也许是同陌生人偶然发生的，也许跨越了代际界线，也许发生在“公共场所”，或者至少发生在树丛中或者浴室中。它也许包括淫秽品、恋物用具、性玩具或对不同寻常的角色的使用。



内环：		外环：	
美好的、正常的、		邪恶的、反常的、	
自然的、受祝福的性：		不自然的、受诅咒的性：	
异性恋的	熟人之间的	同性恋的	陌生人之间的
婚内的	同代人之间的	非婚的	跨代的
一夫一妻的	私密的	滥交的	公开的
生殖性的	无淫秽品的	非生殖性的	有淫秽品的
非商业性的	仅用身体的	商业性的	使用工具的
配偶的	香草型的（寻常的）	独自一个或群体的	虐恋的

图 1 性等级：内环与外环

图 2 描绘了性等级制的另一方面：划清和保持好的性行为 and 坏的性行为之间的那条想象中的界线的需要。大多数的性话语，无论是宗教的、精神病学的、大众文化的还是政治的，总是将人类性能力中非常小的一部分划分为神圣的、安全的、健康的、成熟的、合法的或政治上正确的。这条“界线”把上述行为同所有其他的性行为区分开来，后者被

认为是魔鬼的作品，是危险的，是心理病态的，是幼稚的或政治上应受谴责的。于是，围绕着“把线画在哪里”就发生了许多的争论，以便决定哪些行为可以得到允许跨越界线，被接受下来。^①

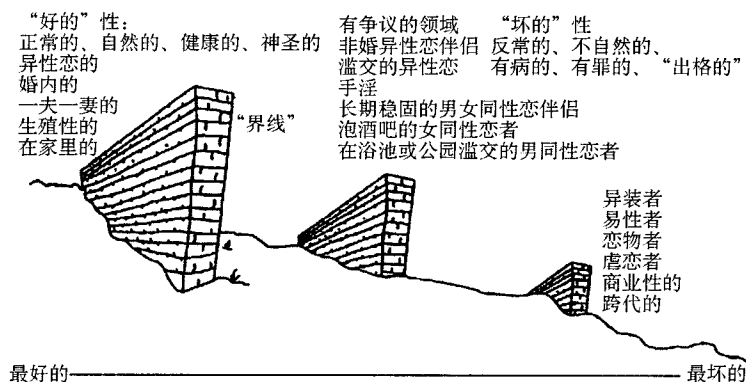


图2 性等级：围绕线问题的斗争

所有这些模式都有一个共同的假定，那就是性危险的多米诺理论。那条界线似乎把性秩序和性混乱划分开来了。它表达出一种恐惧感：如果允许任何一件事跨越这条性分类的界线，那些可怕的性行为的障碍就会坍塌，那些难以言说的东西就会乘虚而入。

大多数性评价体系——宗教的、心理学的、女权主义的或社会主义的——全都试图确定某种特殊的行为应当放在分界线的哪一边。只有在分界线美德一边的性行为才具有道德的复杂性。例如，异性恋遭遇可以是崇高的或令人厌恶的，自愿的或强迫的，治疗性的或破坏性的，浪漫的或贪图利益的。只要不违反其他规则，异性恋就被允许展示其丰富多

① 虽然异装和易性明显地跨越了性别的界线，但是在这篇文章中，我把跨越性别的行为和个人当作性体系而非性别体系来对待。我之所以这样做是因为，跨越性别的人所受的丑化、骚扰和迫害，一般说来是被当作性“异常”和性变态来对待的。显而易见，这说明我的分类体系还没有囊括现存的所有复杂性。图1和图2所显示的性等级制度是经过高度简单化处理，目的是为了说明我的观点。虽然这些观点是合理的，但是性差异的实际权力关系比起图示要复杂得多。

彩各式各样的人类经验。相反，所有在分界线邪恶一边的性行为都被认为是彻头彻尾令人厌恶的，它们也不会有任何情感上的差异。某种性行为越是远离那条分界线，就越邪恶。

过去十年性论争的结果之一就是，一些接近分界线的行为急于跨越界线。非婚伴侣的同居、手淫和同性恋的某些形式，正在逐渐向受人尊重的方向移动（见图2）。大多数的同性恋关系仍旧留在分界线的邪恶一边。但是，如果同性恋是结为伴侣的一对一的关系，社会就开始承认，这种关系中也包含着各种不同类型的人类互动关系。滥交的同性恋关系、虐恋、恋物、易性和跨代性行为，则仍被视为不可救药的可怕行为，其中没有可能包含着情感、爱、自由选择、仁爱或精神的升华。

这样的性道德与种族主义的意识形态有很多相似之处，同真正的伦理相去甚远。它把美德授予占统治地位的群体，把邪恶的名声加在地位低下的群体身上。民主的道德应当用下列标准来评判性行为：伴侣对待对方的方式，相互关心的程度，有没有强迫性，以及某种关系所提供的愉悦的数量与质量。无论性行为是同性恋的还是异性恋的，是一对一的还是群体的，是裸体的还是穿内衣的，是商业性的还是不要钱的，是被录像的还是没有被录像的，都不关伦理的事。

如果没有一种仁慈的性差异的概念，就很难建立起一套多元的性伦理学。差异是所有生命的基本性质，从最简单的生物有机体到最复杂的人类社会建构。然而，性却被假定为应当遵循一个唯一的标准。一个与性有关的最顽固不化的观念就是，性这件事有一种最佳方式，而每一个人都应当按照这一方式行事。

大多数人发现，他们最难接受的一件事就是，他们所钟爱的性方式对于某些人来说竟是令他们厌恶之极的；而他们所害怕的性方式对于某些地方的某些人来说竟是他们最珍爱的快乐。一个人并不需要去喜爱或从事某种特殊的性活动，以便承认另一些喜欢那样做的人，这种区别并不就意味着这一方或那一方的人缺少良好的趣味，缺少精神健康，或者缺少智慧。大多数人错误地以为，他们自己所拥有的性倾向属于一个将会或应当适用于一切人的普遍的体系。

这种存在着一种唯一理想的性行为方式的观念，是绝大多数性思想体系的特点。对于宗教来说，理想的方式是生殖性的婚姻。对于心理学来说，则是成熟的异性恋关系。虽然内容各异，唯一性标准的模式还在不断地建构着其他的话语体系，其中包括女权主义和社会主义的话语体系。我们应当反对这样的观点，即认为每个人都应当是异性恋的、结婚的或香草型的（vanilla，意为“寻常的”）；与此同时，我们也同样应当反对另一种观点，即认为每个人都应当是同性恋的、非一夫一妻制的或怪异的，虽然前一组观点得到了远比后一组更具强迫性的权力的支持。

那些在其他领域耻于表现出文化沙文主义的思想进步的人们，对于性的差异却表现出一种文化沙文主义的思想。我们学会了赞赏不同的文化，把它们当作人类创造性的表达，而不是低下或恶心的野蛮习俗。对于不同的性文化，也需要这样一种类似的人类学理解力。

实证的性研究是一个对性差异持有正面看法的领域。阿尔弗莱德·金西在进行性研究时，持有一种与他此前研究黄蜂这个物种相同的无拘无束的好奇心。他的科学的超然态度，为他的研究赋予了一种令人耳目一新的中立风格，它激怒了那些道德家，引发了强烈的争议。^①在金西的后继者中，约翰·盖格农（John Gagnon）和威廉·塞蒙（William Simon）成为将社会学理解运用于性差异的先锋人物。^②有些早期的性学也是很有用的。虽然哈弗洛克·艾利斯（Havelock Ellis）的研究带有令人倒胃的优生学信仰，但他却是一位敏锐而富于同情心的研究者。在他的里程碑式的《性心理学研究》一书中，充满了无与伦比的细节

① Alfred Kinsey, Wardell Pomeroy, and Clyde Martin, *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia, W. B. Saunders, 1948; Alfred Kinsey, Wardell Pomeroy, Clyde Martin, and Paul Gebhard, *Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphia, W. B. Saunders, 1953.

② John Gagnon and William Simon, *Sexual Deviance*, New York, Harper& Row, 1967; John Gagnon and William Simon, *The Sexual Scene*, Chicago, Transaction Books, Aldine, 1970; John Gagnon, *Human Sexualities*, Glenview, Illinois, Scott, Foresman, 1977.

描述。^①

许多关于性的政治著作，全都暴露出对于古典性学和现代性研究彻底的无知。这也许是由于极少有大专院校愿意教授人类性行为，还因为太多的坏名声附着在即使是对性的学术研究上。无论是性学还是性研究，都不能避开流行的性价值体系，并且都有着难以被无批判地接受下来的假设和信息。但是，性学和性研究提供了丰富的细节，提供了一种可喜的心平气和的态度，以及一种把性差异当作某种客观存在，而不是把它当作某种应当加以灭绝的东西这样一种发育良好的能力。这些领域能够为激进的性理论提供一个实证的基础，它们比心理分析以及资料极其丰富的女权主义第一原则这两者加起来更加有用。^②

（选自〔美〕罗宾《关于性的思考：性政治学
激进理论的笔记》，李银河译。）

① Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex* (two volumes), New York, Random House, 1936.

② 这一节的目的并不是求助于科学权威，也不是论述性学的科学客观性，更肯定不是把生理学模式放在“社会研究工具”的特权地位上。（Mariana Valverde, “超越性别危险与私人快乐：性辩论中的理论与伦理”，《女权主义研究》，1989，夏季号第2号第15卷第237—254页）它要阐明的是，在作性分析时，性学能够成为一个可供挖掘的丰富矿藏，虽然我从未认为研究者会放弃对性学文本的分析研究。我确实认为，性学研究同那些以弗洛伊德和拉康为基础的女权主义性思想的没完没了的换汤不换药的讨论相比，具有更直接的用处。因此我曾经认为，现在仍然认为，太多的女权主义性分析来自女权主义的第一原则与心理分析的混合物。这种态势有点像1492年以前的欧洲地图。它们没有实证的基础。我并不是一个只看“事实”的人，并不否认这些“事实”会受到解释的文化结构的影响。然而，我确实认为，那些不承认、不吸收、不追寻有效信息的社会科学理论，仅仅是一种智力体操。除了数学以外，大多数理论都要建立在某些特殊的数据之上，心理分析女权主义也不例外。作为20世纪美国性学的典型的女权主义历史，请参见詹尼斯·艾尔文（Janice Irvine）的《欲望的紊乱》，费城坦普大学出版社，1990年。

选文书目

- 《柏拉图对话集》【古希腊】柏拉图著 王太庆译 商务印书馆（2004）
- 《世界性爱经典全书》【古罗马】奥维德著 黄建华 黄迅余译 广西民族出版社（1999）
- 《叔本华思想随笔》【德】叔本华著 韦启昌译 上海人民出版社（2005）
- 《弗洛伊德文集》【奥地利】弗洛伊德著 王嘉陵等译 东方出版社（1997）
- 《性心理学》【英】埃利斯著 潘光旦译 三联书店（1987）
- 《婚姻革命》【英】罗素著 靳建国译 东方出版社（1988）
- 《神圣的性生活——来自土著部落的报告》【英】马林诺斯基著 何勇译 知识出版社（1998）
- 《金西报告——人类男性性行为》【美】阿尔弗雷德·金西著 潘绥铭译 光明日报出版社（1989）
- 《法西斯主义群众心理学》【奥地利】赖希著 张峰译 重庆出版社（1990）
- 《爱欲与文明》【德】马尔库塞著 黄勇 薛民译 上海译文出版社（1978）
- 《爱的艺术》【德】弗罗姆著 刘福堂译 广西师范大学出版社（2002）
- 《存在与虚无》【法】萨特著 陈宣良等译 三联书店（1987）

- 《性史》 [法] 福柯著 张廷琛 林莉 范千红译 上海科学技术文献出版社 (1989)
- 《性经验史》 [法] 福柯著 余碧平译 上海人民出版社 (2000)
- 《女太监》 [澳大利亚] 格里尔著 欧阳昱译 漓江出版社 (1991)
- 《神圣的欢爱：性、神话与女性肉体的政治学》 [美] 艾斯勒著 黄觉 黄棣光译 社会科学文献出版社 (2004)
- 《关于性的思考：性政治学激进理论的笔记》 [美] 罗宾著 李银河译 时事出版社 (2000)



无论是封闭的性禁锢者，还是开放的性放纵者，或是性神秘者，都是“性愚昧”的群体。那么到底该如何理解“性”？本书用热情、严谨和想象的力量审视人类破碎的“性”文明史，力图证明：我们需要“性的艺术”，而不仅仅是“性的科学”。

上架建议：人文社科·大众读物

ISBN 978-7-201-05739-2



9 787201 057392 >

定价：28.00 元